

JONATHAN ELIZONDO OROZCO

WITTGENSTEIN Y LA [META]ÉTICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol

Coorientador: Prof. Dr. Vicente Vidarte

Florianópolis

2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor através do
Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Elizondo Orozco, Jonathan

WITTGENSTEIN Y LA [META]ÉTICA / Jonathan Elizondo Orozco;
orientador, Dr. Darlei Dall'Agnol ; coorientador, Dr. Vicente Vidarte. -
Florianópolis, SC, 2017.
232 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em
Saúde.

Inclui referências

1. Wittgenstein. 2. Ética. 3. Metaética. 4. Relativismo. I. Dall'Agnol, Dr. Darlei. II.
Vidarte, Dr. Vicente. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação Multidisciplinar em Saúde. IV. Título.

JONATHAN ELIZONDO OROZCO
WITTGENSTEIN YLA [META]ÉTICA

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do título de Doutor em Filosofia e aprovada em sua forma final pela coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, na área Ética e Filosofia Política.

Prof. Dr.
Coordenador do Programa

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol
Orientador

Prof. Dr. Vicente Vidarte
Coorientador

Banca Examinadora:

Prof. Dr.
Membro

Prof. Dr.
Membro

Prof. Dr.
Membro

Prof. Dr.
Membro

Prof. Dr.
Membro

**Florianópolis,
2017**

*A Dengo,
mi amor brasileño*

AGRADECIMENTOS

El primer agradecimiento debe ir, como siempre, a mi madre, que a la distancia y con el corazón en la mano, va acompañando este proceso.

El segundo a toda mi familia que en Costa Rica está continuamente a la expectativa de noticias. Especialmente a mi hermano, que patrocinó la máquina en la cual digito estas letras.

Al Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol, cuya amistad me ha acompañado desde el 2008, y cuyo apoyo me ayudó a pasar cuatro años en Brasil, mejorando mi capacidad para leer el mundo.

Al Prof. Dr. Vicente Vidarte, cuya paciencia con el embrionario conocimiento sobre Wittgenstein de un estudiante de derecho ha sido, y es, más que admirable.

A la Profa. Dra. Janyne Sattler, que desde que la conocí en 2013 durante el I Coloquio Internacional de Wittgenstein, ha estado anuente a ayudarme con mi comprensión de un autor tan complejo.

Al Prof. Dr. Alexandre Luz Meyer, cuya amistad transcurrió por las diferentes arenas en las cuales mi vida cobra sentido: la universidad, el campo de fútbol y el tatame.

A la Profa. Dra. Franciele Petry por quien, a partir de nuestros estudios en filosofía del arte, tengo una admiración infinita.

A la Profa. Dra. Milene Tonetto, cuya hospitalidad hizo que me
a en casa.

Al Prof. Dr. Alessandro Pinzani, que me recordó la inutilidad de teorizar sin ver lo concreto.

Al Prof. Dr. Décio Krause, que tuvo la paciencia suficiente para enseñarme de qué va la lógica.

Al Prof. Dr. Delamar Dutra, que durante muchos sábados tuvo la paciencia de entender mi “portuñol”.

A Marianela Orozco, “Manena”, quien tuvo la paciencia de revisar la redacción de esta tesis para que quedará legible.

A Franco, cuyas interminables conversaciones hicieron a la filosofía parecer diminuta.

A Paola Gama, el aire más fresco.

A Maria Alice, hermana y compañera.

A las “tops”: Leticia y Tania, por tantos cafés filosóficos.

A Maga, compañera de largas batallas.

Al Guará, por tantos minutos de discusión, por encima de minutos de juego.

A Camila Mabel Kuhn, la abeja de “No Rain”, la mujer más bonita del mundo, uno de los seres más extraordinarios e inteligentes que conocí en mi vida.

'La razón' no siempre significa la misma cosa; y en ética debemos continuar asumiendo que las razones deben ser de un tipo diferente de como ellas son vistas.

-Ludwig Wittgenstein

RESUMO ESTENDIDO

Introdução: No *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado em 1921 por Ludwig Wittgenstein, o autor avisa que resolveu os problemas da filosofia. Mas o que dissolveu foram os pseudoproblemas filosóficos, pois na introdução do livro o próprio Wittgenstein explica que a formulação desses problemas se dá como consequência de um mal entendimento da lógica da linguagem. Por este motivo, Wittgenstein tenta traçar os limites da expressão dos pensamentos: demarcar o campo de ação da nossa linguagem ajudaria a evitar mal-entendidos. À primeira vista, parece que Wittgenstein estava preocupado pela possibilidade de conhecimento das ciências empíricas, pois considerava que era trabalho da filosofia delimitar aquelas. Porém, nessa mesma introdução ele adianta: "... que pouco tem se conseguido uma vez que estes problemas têm sido resolvidos".

Nas *Investigações Filosóficas*, publicado em 1953, Wittgenstein explicou sua vontade de reler as teses do *Tractatus*; incluso considerou uma boa ideia a possibilidade de realizar uma publicação conjunta de ambos livros. Ao introduzir conceitos como *jogos de linguagem*, *formas de vida*, *gramática* e *parecidos de família*, o filósofo austríaco continuou trabalhando para traçar os limites do expressável por meio da linguagem. Mas esta vez a linha que separa o expressável do não-expressável torna-se difusa e menos exata.

Em ambos casos, aonde se pode localizar a ética? Está esta área da filosofia dentro dos limites do expressável? Existe uma mudança radical respeito a postura wittgensteiniana na relação com a ética em ambas obras? Na presente tese procuro responder essas perguntas e para fazê-lo, parto da premissa de que, na primeira etapa de seu pensamento, Wittgenstein era um não-cognitivista, porém não era um cético, um subjetivista, nem um relativista respeito à ética. A hipótese do meu trabalho é que Wittgenstein não muda radicalmente esta posição na sua segunda etapa. Contrário ao que alguns autores defendem, considero que não se pode deduzir um relativismo ético a partir das *Investigações Filosóficas*. Defenderei que a abertura de condições de sentido, proposta na publicação de 1953, poderia ser vista como uma abertura na possibilidade de expressão do conhecimento; porém, resulta difícil a inclusão da ética dentro dos âmbitos susceptíveis de serem conhecidos e, más difícil ainda, dentro daqueles conhecidos *relativamente*.

Objetivo geral: O objetivo geral da pesquisa é estudar a influência da filosofia wittgensteiniana no âmbito da ética. Analisar até que ponto a

obra de Wittgenstein pode ser utilizada para defender o relativismo ético.

Objetivos secundários:

- a) Analisar as principais correntes do Cognitivismo e do Não-Cognitivismo metaético, especificamente respeito às premissas da normatividade moral.
- b) Contrastar ambas etapas da filosofia wittgensteiniana no plano epistemológico.
- c) Aplicar os conceitos epistemológicos subtraídos da filosofia wittgensteiniana ao discurso moral.
- d) Analisar os pressupostos da normatividade desde a perspectiva wittgensteiniana.
- f) Determinar se é possível a existência de uma visão que seja cognitivista e também relativista.

Metodologia a ser usada:

O principal instrumento metodológico a utilizado foi a *análise conceitual*, ou seja, analisaram-se as premissas de necessidade para que a aplicação dos conceitos mais importantes da filosofia wittgensteiniana seja possível. A investigação foi baseada na interpretação bibliográfica. A partir disso, foram elaboradas algumas conclusões gerais sobre o tema pesquisado procurando atingir os objetivos apresentados acima.

Resultados da pesquisa: Depois de expor os principais conceitos da primeira etapa wittgensteiniana e compará-los com os principais conceitos da segunda etapa, concluiu-se que Wittgenstein continuou sendo um não-cognitivista metaético, e de sua filosofia não se segue um relativismo ético.

Palavras-chave: Wittgenstein, metaética, relativismo.

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo principal analizar si de las *Investigaciones Filosóficas*, de Ludwig Wittgenstein, se sigue el relativismo ético. Parto de la hipótesis de que la apertura de las condiciones de sentido propuestas por Wittgenstein en su libro no se sigue necesariamente el relativismo ético. Para probar mi hipótesis, primero expondré las condiciones de sentido presentadas en *Tractatus Logico-Philosophicus* y ubicaré a la ética dentro de dichas condiciones. Posteriormente, expondré los principales conceptos de las *Investigaciones Filosóficas* para observar las mudanzas que se dieron respecto al *Tractatus*, así como para ubicar aquellos puntos en los que el filósofo austríaco no cambió de perspectiva. Analizaré los distintos tipos de relativismo localizables en las diferentes formas de discurso ético; además cuestionaré si la apertura propuesta por las *Investigaciones Filosóficas* implica una posible existencia de *juegos de lenguaje éticos*. Finalmente, argumentaré que si el concepto de *forma de vida* es leído como un límite de posibilidad del lenguaje, es decir, como un límite transcendental del conocimiento, podemos concluir que no existe el relativismo ético.

Palabras clave: Wittgenstein, metaética, relativismo.

ABSTRACT

The main goal of this thesis is to analyze if an ethical relativism could follow from Ludwig Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. My hypothesis is that an ethical relativism does not follow from the opening of the conditions of meaning that Wittgenstein presented in that book. To prove my hypothesis, I will list the conditions of sense that were defended in the *Tractatus Logico-Philosophicus*, and then I will try to locate ethics among those conditions. Afterwards, I will enumerate the main concepts of the *Philosophical Investigations* to search for the changes that happened regarding the *Tractatus*, and also to locate those points in which the Austrian philosopher did not change his perspective. Finally, I will list the different types of relativism that could be found among the different types of ethical discourse to question if the opening that the *Philosophical Investigations* proposed implies the possibility of the existence of *ethical language games*. Finally, I will argue that if the concept of *form of life* is read as a limit of the possibility of language, this means, as a transcendental limit knowledge, we can conclude that there is no ethical relativism.

Key words: Wittgenstein, meta-ethics, relativism.

Índice

Introducción.....	19
Objetivos.....	23
Objetivo geral.....	23
Objetivos secundários.....	23
Capítulo I: El <i>Tractatus Logico-philosophicus</i>: La Imagen Del Mundo.....	25
1.1 El espacio lógico: una dimensión bipolar.....	25
1.2 Imágenes: figurando la realidad.....	35
1.3 Lo Místico: contrasentidos indispensables.....	53
Capítulo II: Las <i>Investigaciones Filosóficas</i>: Pintando El Paisaje.....	73
2.1 Expresiones polivalentes.....	74
2.1.1 Juegos de lenguaje.....	77
2.1.2 Gramática.....	82
2.1.3 Parecidos de familia.....	84
2.1.4 <i>Seguir reglas</i>	86
2.1.5 Forma de vida.....	103
2.2 Ajustando el método: puntos fijos y mudanzas	107
2.3 <i>Juegos de lenguaje</i> éticos.....	113
Capítulo III: Relativismos: Etica y Metaética.....	119
3.1 Relativismos.....	119
3.2 Wittgenstein y el Relativismo	132
3.2.1 Wittgenstein y las reglas relativas.....	133
3.2.2 Wittgenstein y la reificación del lenguaje.....	145
3.2.3 Racionalidad <i>criterial</i> , incommensurabilidad y relativismo.....	152
3.2.4 Del yo al <i>nosotros</i>	162
3.2.5 EL PAPEL ACLARATORIO DE LA ÉTICA.....	167
Capítulo IV: Wittgenstein y Algunas Corrientes Metaéticas..	177
4.1 El sujeto como límite del mundo.....	178
4.2 Suspendiendo el juicio.....	182
4.3 Relativismos.....	186
Conclusión.....	209
Bibliografía.....	217

INTRODUCCIÓN

En el *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado en 1921 por Ludwig Wittgenstein, el autor se jacta de haber resuelto los problemas de la filosofía. En realidad, lo que disolvió fueron los pseudo-problemas filosóficos, pues en la introducción del libro el propio Wittgenstein explica que la formulación de esos problemas se da como consecuencia de un mal entendimiento de la lógica del lenguaje. Por esta razón Wittgenstein intenta trazar los límites de la expresión de los pensamientos: demarcar los términos de nuestro lenguaje ayudaría a evitar malentendidos. A primera vista, parece que Wittgenstein estaba preocupado por la posibilidad de conocimiento de las ciencias empíricas, pues consideraba que era labor de la filosofía delimitar aquellas. Sin embargo, en la misma introducción del libro él adelanta: "...cuán poco se ha conseguido una vez que estos problemas se han resuelto".

En las *Investigaciones Filosóficas*, publicado en 1953, Wittgenstein explicó su voluntad para releer las tesis del *Tractatus*; incluso consideró una buena idea la posibilidad de realizar una publicación conjunta de ambos libros. Al introducir conceptos como *juegos de lenguaje*, *formas de vida*, *gramática* y *semejanzas de familia*, el filósofo austriaco continuó trabajando para trazar los límites de lo expresable por medio del lenguaje. Pero esta vez la línea que separa lo expresable de lo no-expresable se torna borrosa y, por ende, menos exacta.

En ambos casos ¿adónde se puede ubicar la ética? ¿Está este ramo de la filosofía dentro de los límites de lo expresable? ¿Existe una mudanza radical respecto a la postura wittgensteiniana en relación con la ética en ambas obras? En la presente tesis busco responder a esas preguntas y para lograrlo parto de la premisa de que, en la primera etapa de su pensamiento, Wittgenstein era un no-cognitivist, aunque tampoco era un escéptico, un subjetivista, ni un relativista respecto a la ética. La hipótesis de mi trabajo consiste en que Wittgenstein no muda radicalmente esta posición en su segunda etapa. Contrario a lo que algunos autores sostienen, considero que no se puede deducir un relativismo ético a partir de las *Investigaciones Filosóficas*. Defenderé que la apertura de condiciones de sentido, propuesta en la publicación de 1953, podría ser vista como una apertura en la posibilidad de expresión del conocimiento; sin embargo, resulta difícil la inclusión de la ética

dentro de los ámbitos susceptibles de ser conocidos y, más difícil aún, dentro de aquellos conocidos *relativamente*.

A partir de Moore, Wittgenstein define la ética como: “la investigación general sobre lo bueno”. Wittgenstein no hace referencia a la ética normativa específicamente, sino a una investigación más amplia de lo “bueno”; además, no debe olvidarse que la noción de “moralidad” se encuentra presente en numerosos lugares de la obra wittgensteiniana. Por esta razón, cuando utilice la palabra ética en este estudio estaré refiriéndome, en la mayoría de los casos, a la definición transcrita en este párrafo. Sin embargo, en algunos momentos estaré haciendo alusión a la moralidad como una experiencia humana más amplia, pues es necesario considerar que Wittgenstein le da suma importancia a la moralidad en sí, como a un todo; es decir, a las cuestiones morales que no necesariamente son éticas en un sentido técnico-filosófico. Finalmente, cabe destacar que Wittgenstein nunca utilizó la nomenclatura de la metaética. Aunque en el tercer capítulo de la presente tesis haré una distinción de la división del discurso ético que implica la ética normativa y la metaética, no se encuentra en Wittgenstein, específicamente, ninguno de esos tipos de discurso. Sin embargo, personalmente considero que la mayoría de las afirmaciones de Wittgenstein sobre ética se insertan en el ámbito metaético, lo cual expondré en dicho capítulo.

La hipótesis principal de este estudio es que Wittgenstein continúa siendo un no-cognitivist respecto a la ética y que de la apertura de condiciones de significación no se sigue un relativismo ético. Para corroborar mi hipótesis dedicaré el primer capítulo de este trabajo a exponer los puntos principales del *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Utilizaré como hilo conductor de esta exposición el concepto de *espacio lógico* que Wittgenstein introduce en ese libro. Posteriormente, detallaré la noción de *imagen* del *Tractatus*, con el propósito explicar la distinción entre *decir* y *mostrar*. Finalmente, analizaré el tratamiento que Wittgenstein le da a la ética en dicha obra y en la famosa *Conferencia sobre Ética*. Además, me apoyaré en los *Notebooks* de 1914 a 1916, para dilucidar mejor la postura de Wittgenstein respecto a la ética en su primera etapa.

En el segundo capítulo explicaré los principales puntos expuestos en las *Investigaciones Filosóficas*, para facilitar la observación de los cambios dados en ambas etapas. Mostraré la existencia de aquellos puntos importantes en los que Wittgenstein no mudó su manera de pensar. Procuraré ubicar a la ética dentro de los nuevos límites trazados por Wittgenstein en su segunda etapa. Para

finalizar, demostraré que: de los pasajes importantes de las *Investigaciones* no se sigue un relativismo ético; la postura no-cognitivista defendida en la primera etapa es concordante con la apertura de las condiciones de sentido presentadas por Wittgenstein en este libro. Utilizaré textos de Rush Rhees y de Friedrich Waismann para facilitar la interpretación de algunos pasajes de esta segunda etapa.

El tercer capítulo versará sobre la distinción clásica de la metaética entre cognitivistas y no-cognitivistas; apartado en el que me enfocaré principalmente en los diferentes tipos de relativismo. También realizaré una exposición crítica de la postura de varios teóricos, que pueden ser clasificados en dos: los defensores de un relativismo ético a partir de las *Investigaciones Filosóficas* y los detractores de esta posición.

En el último capítulo de este trabajo, esbozaré mi tesis: Wittgenstein no se tornó un relativista respecto a la ética, pues existe un importante punto fijo desde el cual se puede construir el discurso ético. En este sentido, expondré primero la negación del subjetivismo y del escepticismo ético, partiendo de *Tractatus Logico-Philosophicus* y de las *Investigaciones Filosóficas*. Posteriormente, analizaré los diferentes frentes desde los cuales es posible atacar el relativismo ético de la segunda etapa wittgensteiniana, utilizando principalmente el concepto de *forma de vida*, leído desde la perspectiva transcendental. En la parte final de este trabajo esbozaré los argumentos sobre los cuales sostengo que Wittgenstein fue un no-cognitivista durante toda su vida.

Como línea conductora del primer capítulo, empleo el concepto de *espacio lógico*, expuesta por Wittgenstein en *Tractatus Logico-Philosophicus*. Esta noción será útil para demostrar cuál es la propuesta wittgensteiniana en ambas etapas de su pensamiento, pues probaré que las condiciones de sentido del lenguaje en la primera etapa son características de una lógica bipolar. En las *Investigaciones* aquellas condiciones de sentido son ampliadas, permitiendo tipos de significación que van más allá de la propuesta de *Tractatus*. En otras palabras, ampliando la noción de espacio lógico presentado en su primer libro.

En el segundo capítulo, mi intención es ubicar la ética respecto a la noción de espacio lógico propuesta por Wittgenstein, para así entender la posición del filósofo austriaco en relación con ese ámbito de la experiencia humana. A pesar de que Wittgenstein aparentemente abandonó el concepto de espacio lógico, pretendo localizarlo en las

Investigaciones Filosóficas, de modo que se pueda situar la ética en las dos etapas del pensamiento wittgensteiniano.

En el tercer capítulo, al exponer dos lecturas relativistas -a partir de las *Investigaciones Filosóficas*- y tres no-relativistas, mostraré el tratamiento dado a la apertura de condiciones de sentido por parte de varios autores importantes, con la finalidad de probar el tipo de problemática surgida por causa del tipo de exposición propio de la segunda etapa wittgensteiniana.

El último capítulo está dedicado a demostrar que la existencia de *juegos de lenguaje éticos* no implica que se pueda defender un relativismo a partir de Wittgenstein. Utilizaré el concepto de *forma de vida* para argumentar a favor de este último punto.

Considero que el tema del relativismo ético pasa por un momento de actualidad. ¿Cómo evitar la mutilación de los genitales de las jóvenes en África o la muerte de uno de los gemelos en algunas tribus de Brasil, y continuar respetando la diversidad cultural? El problema de cualquier ciudad europea que busca abrazar el cosmopolitismo y el pluralismo se traduce en una serie de eventos sociales, que en el fondo pueden ser vistos como pequeños choques entre culturas. A la hora de organizar: ¿cuál escala valorativa debe prevalecer? Parece imposible negar el relativismo cultural, sin embargo, abrazar el relativismo ético acarrea consecuencias prácticas, tanto éticas como políticas y legales. La normativización de los Derechos Humanos ha sido una tentativa de universalización de preceptos éticos para, por lo menos, establecer un límite a ciertas prácticas consideradas como violentas por ciertas culturas. La fundamentación ética y jurídica de buscar ese común denominador susceptible a ser universalizado y que acabe con el relativismo ético, hace que un estudio como este tenga especial relevancia y actualidad.

En el fondo, la pregunta de si se sigue un relativismo ético a partir de uno de los libros filosóficos más importantes del siglo XX, ultrapasa el marco de lo teórico, pues las consecuencias prácticas de la respuesta a esa pregunta tienen importancia en el escenario global, político y jurídico, actual. Sin analizar esos problemas específicos, esta tesis desea tener esa tela de fondo para no perder de vista que, a pesar de tratarse de un análisis teórico, el resultado y las conclusiones tienen importancia al ser vistas dentro del escenario mundial actual.

Objetivos:

Objetivo general: El objetivo general de esta investigación es estudiar la influencia de la filosofía wittgensteiniana en el ámbito de la ética. Analizar hasta que punto la obra de Wittgenstein puede ser utilizada para defender el relativismo ético.

Objetivos secundarios:

- a) Analizar las principales corrientes del Cognitivismo y del No-Cognitivismo metaético, específicamente respecto a las premisas de la normatividad moral.
- b) Contrastar ambas etapas de la filosofía wittgensteiniana en el plano epistemológico.
- c) Aplicar los conceptos epistemológicos subtraídos de la filosofía wittgensteiniana al discurso moral.
- d) Analizar los presupuestos de la normatividad desde la perspectiva wittgensteiniana.
- f) Determinar si es posible la existencia de una visión que sea cognitivista y también relativista.

Capítulo I. El *Tractatus Logico-Philosophicus*: La Imagen Del Mundo

*O un evento se da o no se da;
no hay algo intermedio.*
TLP, 5.153.

En este capítulo expondré las tesis que Wittgenstein elabora en el *Tractatus Logico-Philosophicus* a partir del concepto de espacio lógico. Escogí ese concepto para trabajar los puntos principales del libro, debido a que resulta primordial para comprender la concepción de sentido según Wittgenstein, asimismo porque explica mejor la noción de *figura*, presente en el *Tractatus*. Para facilitar una adecuada comprensión del espacio lógico, utilizaré los casos de las contradicciones y las tautologías, pues ellas consisten en casos que delimitan ese espacio. Después de haber expuesto el concepto de espacio lógico, expondré el de *figura*, a partir del cual analizaré la distinción entre *decir* y *mostrar*. Para ello es necesario considerar la importancia que Wittgenstein confiere al *sentido* de las proposiciones, razón por la cual enumeraré las condiciones de sentido a partir de los aforismos del libro. Finalmente expondré, con el auxilio de la *Conferencia sobre Ética* y de los *Diarios Filosóficos*, la forma en que se encuadra la ética en la primera etapa wittgensteiniana dentro de la distinción *decir/mostrar* y el sitio donde se ubica dentro del espacio lógico.

1.1 El espacio lógico: una dimensión bipolar

El camino que seguiré en esta exposición va desde los hechos hasta los objetos que los conforman, para volver entonces a la distinción entre el estado de cosas, hechos y situaciones; todo lo cual con miras a entender la manera en que funciona su representación en el *espacio lógico*.

Leemos, entonces, en los primeros aforismos: “Los hechos en el espacio lógico son el mundo”, (TLP,1.13)¹. Wittgenstein introdujo el

¹ Para las citas del *Tractatus Logico-Philosophicus* utilizaré la traducción al español de Luis M. Valdés Villanueva, publicada por primera vez en Madrid en 2002, por la Editorial Tecnos. Sin embargo, he consultado

concepto de espacio lógico [*logischer Raum*] en ese comentario al aforismo 1.1 (“El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”, TLP, 1.1), que es, a la vez, un comentario al aforismo 1: “El mundo es todo lo que es el caso”, (TLP, 1). Es decir, la sumatoria total de las cosas no constituiría el mundo. Son los hechos (*Tatsachen*) los que lo componen.

Pero, ¿en qué consiste?, ¿qué es?, y ¿cómo es este espacio lógico?² ¿Cómo están organizados los hechos en este espacio para que puedan constituir el mundo? En primera instancia podemos considerar la analogía con el espacio físico³. Los hechos son en el mundo de una

primero la versión de los *Werkausgabe* (in 8 *Banden*). También utilicé, como base para la comparación, la versión en inglés de F. P. Ramsey y K. Ogden (se debe tener en consideración que esta traducción al inglés fue la única aprobada por Wittgenstein) y la traducción al portugués de Luis Henrique Lopes dos Santos, publicada en Brasil en 1993. Cada vez que consideré pertinente cuestionar la traducción de un concepto en alemán, revisé cada una de las versiones con el propósito de seleccionar la que, según mi juicio, era la más precisa, según vocablo elegido. Sin embargo todas las citas son tomadas de la traducción del libro de Valdés Villanueva, razón por la cual cuando discuerdo de esta traducción lo comento y rectifico en una nota al pie de página, sin alterar en nada la cita. En las referencias al libro de Wittgenstein usaré el modo de citación común: TLP, seguido del número del respectivo aforismo.

² Para Glock, el término *logischer Raum* tiene su origen en los trabajos de Ludwig Boltzmann. Boltzmann fue un físico austríaco, que en el siglo XIX concibió un método probabilístico para calcular el grado de irreversibilidad de un determinado número de partículas de un gas ideal. La fórmula $S = k \ln \Omega$, detalla el método. “S” es un grado de irreversibilidad (entropía); “k” es la constante de Boltzmann ($1,3806503 \cdot 10^{-23} \text{J/K}$); “ln” es el logaritmo natural (función inversa de la exponencial); “Ω” es el número de microestados posibles para el sistema. Nos interesa la variable “Ω”, pues todas las posibles combinaciones de los objetos son lo que el *Tractatus* llama de espacio lógico (TLP, 2.0123, TLP, 2.0124). En ese sentido, la analogía con el modelo del sistema de un gas ideal elaborado por Boltzmann es esclarecedora. Cf. GLOCK, Hans-Johan. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell Philosopher Dictionaries: 1996, pp. 220 et seq.

³ La analogía con el espacio físico, sin embargo, no debe confundirnos. La única semejanza entre el espacio lógico y el espacio físico es que aquel es una metáfora de este. Pero esto no significa que podamos hallar el espacio lógico materialmente en algún lugar, pues se trata simplemente de una abstracción teórica para explicar el comportamiento de las figuras.

manera tal que no “flotan” simplemente; ellos se “encuentran” en un “lugar”, son las características de ese “lugar”, las que debemos entender para comprender los conceptos de “hecho”, “hecho atómico” o “estado de cosas” y “espacio lógico”.

Los conceptos *Tatsachen*, *Sachverhalte* y *Sachlage* han sido bastante discutidos por los estudiosos del *Tractatus*. No existe en inglés una contraparte para el concepto de *Sachverhalt*⁴, traducido por Ramsey y Ogden como *atomic facts* [hechos atómicos] y por Valdés Villanueva como *estado de cosas* en español [state of affairs⁵]. Para Stenius *Sachverhalte*⁶ hace referencia al “modo como las cosas están entre sí” o a la “relación entre las cosas”. Estos *estados de cosas*, deben ser atómicos (no pueden ser subdivididos en otros estados de cosas). *Tatsachen* correspondería con los *estados de cosas* existentes. Y, finalmente, *Sachlage* se refiere a situaciones de cosas que no deben ser atómicos ni existentes, aunque podrían serlo.

En este trabajo, parto de que los *Sachverhalte* deben ser entendidos como “estados de cosas atómicos”, esto porque el aforismo 2.061 dice: “Los estados de cosas [*Sachverhalte*] son independientes unos de otros”. Y cuando uso la palabra “hechos”, me refiero a los *Tatsachen*, que pueden ser estados de cosas complejos o atómicos. *Sachlage* será cualquier situación, en calidad de actual o posible. Si se hace necesaria una explicación ulterior acerca del empleo de tales

Posteriormente veremos que para Wittgenstein no existen los objetos lógicos.

⁴ STENIUS, Erik. *Wittgenstein's Tractatus: a Critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell: 1964, pp. 29 et seq. Anscombe utiliza una carta de Wittgenstein a Russell para explicar que *Sachverhalt* correspondería a proposiciones elementales cuando son verdaderas, y *Tatsachen*, a la conjunción entre ese tipo de proposición elemental cuando ella es verdadera. Cf. ANSCOMBE, G.E.M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper & Row Publishers, 1959, p. 30.

⁵ Lopes dos Santos utilizó también la expresión “estado de coisas” en portugués.

⁶ Stenius parte del análisis etimológico del término alemán *Sachverhalte*, el cual tiene dos acepciones: podría ser respecto al “comportamiento de las cosas” [*Sich-Verhalten von sachen*] o “cómo las cosas se comportan” [*wie sich die Sachen verhalten*]. Cf. STENIUS, op.cit., pp. 29-30.

conceptos, será hará conforme vayan apareciendo a lo largo de este texto.

Obsérvese que el primer aforismo del libro es claro al querer establecer que el mundo son todos los hechos⁷ [*Tatsachen*] y no solamente las cosas. Un hecho es una cosa relacionada con otra. ¿Cómo? Para que una cosa esté relacionada con otra debe cumplir con los requisitos necesarios para que existan esas relaciones. ¿Cuáles son esos requisitos? “Es esencial a las cosas el que puedan ser parte constituyente de un estado de cosas”, TLP, 2.011. “Si las cosas pueden ocurrir en estados de cosas [*Sachverhalte*], tal posibilidad tiene que residir de antemano en ellas”, TLP, 2.0121. Una cosa “por si misma” no existe, pues ella solamente puede existir ligada a otra, aunque ese vínculo sea posible y no actual (TLP, 2.0123). Ese poder de pertenecer a un estado de cosas [*Sachverhalt*] es una condición formal de los objetos (TLP, 2.0141).

Como ya se observó, el mundo no es la suma de los objetos, sino de todos los hechos. Importa, entonces, determinar los pasos que se dan cuando un objeto se conecta con otros. “Los objetos son simples” (TLP, 2.02). Wittgenstein hace esta afirmación y posteriormente expone un concepto conflictivo, el de *substancia*: “Los objetos forman la substancia del mundo”⁸ (TLP, 2.021). La posibilidad de construir figuras del mundo prueba que la substancia existe (TLP, 2.021 y 2.0212). Wittgenstein establece aquí la base ontológica del *Tractatus*: los objetos son el ente último en el que puedo descomponer el mundo, su substancia. Esta substancia existe independientemente de lo que

⁷ Newton Garver cita a Max Black para llamar la atención a la innovación que el *Tractatus* hizo al introducir una metafísica de los hechos y no de los objetos. Garver considera extraña esa priorización de los hechos, pues ellos mismos están compuestos de objetos. Para él, en el *Tractatus* los hechos son la fundamentación metafísica de la verdad, y la substancia del mundo (los objetos) es la fundamentación metafísica del significado. Este dualismo, sin embargo, no es problemático pues no presupone dos realidades distintas. Cf. BLACK, Max. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press: 1970, pp. 21; y GARVER, Newton. *This complicated form of life: essays on Wittgenstein*. Illinois: Open Court Publishing Company: 1994, *passim*.

⁸ La palabra alemana es *Substanz*: “*Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt*”. El verbo *bilden* puede ser traducido también como componer o constituir.

ocurre: ella es forma y contenido (TLP, 2.024 y 2.025⁹). El aforismo 2.027 deja claro que la substancia no es otra cosa más que los objetos, que son simples y no complejos. En otras palabras, no hay nada “más pequeño” en el mundo a no ser el objeto¹⁰. Su configuración puede variar, pero ellos no (TLP, 2.0271). ¿Cómo están los objetos conectados entre sí? “En un estado de cosas [*Sachverhalt*] los objetos están entrelazados entre sí como los eslabones de una cadena”, TLP, 2.03.

Intentaré, entonces, enumerar las características del espacio lógico en el cual los objetos se concatenan. Comenzaré por el aforismo 2.013: “Cada cosa está, por así decirlo, en un espacio [*in einem Raum*] de posibles estados de cosas [*Sachverhalte*]. Puedo imaginarme ese espacio [*Dieser Raum*] vacío, pero no la cosa sin el espacio”. En otras palabras, para Wittgenstein, el espacio lógico es el conjunto de posibilidades de concatenación que ese objeto tiene con otros objetos. Leemos así:

Si conozco un objeto, conozco también todas las completas posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas.

(Cualquiera de tales posibilidades tiene que residir en la naturaleza del objeto).

No se puede hallar más tarde una nueva posibilidad. TLP, 2.0123.

Una vez que se dan todos los objetos se dan con ello también todos los *posibles* estados de cosas, TLP. 2.0124.

Para ilustrar mejor esa noción de *posibilidad* de los objetos, Wittgenstein explica en el siguiente aforismo: “Una mancha en el campo visual no necesita, por cierto, ser roja, pero tiene que tener un color:

⁹ La traducción al español utiliza el verbo “subsistir” en estos aforismos que hacen referencia a la substancia del mundo. La inglesa usa el vocablo “existir” [to exist], el cual considero más exacto, pues el verbo utilizado por Wittgenstein es *bestehen* en el aforismo 2.024, y el sustantivo *Bestehende* en el aforismo 2.027.

¹⁰ Un buen análisis de esta ontología del *Tractatus* puede ser encontrada en el artículo “Are there Ultimate Simples” de Julius R. Weinberg In: COPI, Irving; BEARD, Robert W. (Ed.) *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. New York: The Macmillan Company: 1966, pp. 75 et seq.

tiene, por así decirlo, el espacio del color en torno suyo. Un tono tiene que tener *una* altura, un objeto del sentido del tacto *una* dureza, etc.”, TLP, 2.0131. O sea, son las propiedades internas de los objetos las que posibilitan sus conexiones, lo que nos lleva a la necesidad del espacio lógico. Por ejemplo: el que un objeto sea azul, rojo o amarillo es un hecho contingente, pero que él tenga como propiedad interna (formal) la *posibilidad* de ser colorido, es necesario: TLP, 2.0232: “Dicho sea de paso, los objetos son incoloros”.

En esta parte introductoria del *Tractatus* no encontraremos más referencias directas al espacio lógico, pero podemos adentrarnos un poco más en el texto wittgensteiniano para hallar los aforismos que contribuirán con esta investigación. En el 3.42 leemos:

Aunque una proposición solo puede determinar apenas un lugar [*Ort*] en el espacio lógico [*logischen Raumes*], todo el espacio lógico debe venir ya dado por ella.

(Si no fuera así, mediante la negación, la suma lógica, el producto lógico, etc., se introducirían siempre nuevos elementos-en coordinación).

(El armazón lógico que rodea una figura determina el espacio lógico. La proposición atraviesa todo el espacio lógico de parte a parte).

Si interpretamos estos aforismos a la luz del 4.3: “Las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales significan las posibilidades de acaecimiento o no acaecimiento de los estados de cosas”¹¹, podemos concluir que la proposición que ocupa un lugar en el espacio lógico es la proposición elemental (con sentido, TLP, 3.4) si ella *representa* algún estado de cosas atómico [*Sachverhalt*]. Este será

¹¹ Estoy adelantando aquí una premisa de la noción de figura [*Bild*] del *Tractatus* que será tratada en el siguiente apartado. Se podría argumentar que esta debería ser explicada antes de analizar las características del espacio lógico, pero considero que ambas están ligadas y que podemos seguir el orden del libro para intentar entender con claridad los aforismos finales, en el último apartado de este capítulo: aquellos que se refieren a lo místico, específicamente a la ética, que son los que más interesan a este estudio.

existente o no existente, lo que hará que la proposición sea falsa o verdadera¹².

El espacio lógico tiene, hablando metafóricamente, coordenadas como las del espacio físico. Cuando las coordenadas están ocupadas, el espacio lógico no está vacío, pues proposiciones con sentido¹³ están ocupándolo. Estas están en un lugar lógico [*logische Ort*] del espacio lógico [*logischen Raumes*]. Si la proposición es verdadera, un lugar del espacio lógico está lleno, si ella es falsa, el lugar no está lleno, pero sí determinado¹⁴.

¿Qué sucede con los casos límite: las proposiciones que son siempre verdaderas y aquellas que son siempre falsas? A partir del aforismo 4.6, el *Tractatus* analiza los casos de las tautologías y de las contradicciones. Wittgenstein los llama “casos extremos” [*extreme Fälle*]; en el aforismo 4.466 los llama “casos-límite” [*Grenzfälle*, podría ser traducido también como casos fronterizos]. En el aforismo 3.313 hallamos que, entre paréntesis, Wittgenstein ya anticipa que en el caso-

¹² Recuérdese que la posibilidad de ser falsa o verdadera se da porque el mundo tiene substancia, o sea, tiene objetos (TLP, 2.0212). Si no los tuviera, para Wittgenstein, tendríamos una especie de regreso al infinito, pues determinar los valores de verdad de una proposición siempre dependería de otra proposición.

¹³ El espacio lógico es rellenado por figuras. Las proposiciones son un tipo de figura: “Una figura representa una situación en el espacio lógico, la existencia y no existencia de estados de cosas [*Sachverhalte*]”, TLP, 2.11.

¹⁴ En la entrada del 14 de noviembre del 1914 de los *Notebooks*, Wittgenstein hizo dos dibujos que explican con claridad la noción del lugar lógico ocupado por la proposición verdadera y solamente delimitado por la proposición falsa:



El aforismo 3.41 del *Tractatus* esclarece lo que es el lugar lógico [*logischer Ort*]: “El signo proposicional y las coordenadas lógicas: esto es el lugar lógico”. El mismo aforismo puede ser encontrado en la entrada del día 19 de noviembre del 1914 de los *Notebooks*.

límite [*Grenzfall*] la variable se torna constante (o sea, la tautología siempre será verdadera y la contradicción falsa, independientemente de la forma en que el signo sea completado). Explicaremos en el siguiente apartado la diferencia clave que existe en el *Tractatus* entre *decir* y *mostrar*. Podemos, sin embargo, adelantar que las proposiciones de la lógica son tautológicas, pues ellas no dicen nada, sino que *muestran* (TLP, 6.124). Considero aquí que el término “límite” ilustra mejor que las tautologías y las contradicciones marcan la frontera entre aquello que puede ser *dicho* y aquello que solamente puede ser *mostrado*.

Para que las proposiciones ocupen un lugar en el espacio lógico ellas deben ser capaces de *decir*, lo que significa que deben tener sentido [*Sinn*]. Entre las excepciones a esta regla se encuentran las tautologías y las contradicciones. Estas delimitan el espacio lógico aunque no tengan sentido, ya que a pesar de no ser contrasentidos [*Unsinnig*], son sinsentidos [*Sinnlos*]. En el próximo apartado explicaré con detalle estos conceptos y enumeraré las condiciones de sentido requeridas por la proposición para ocupar un lugar en el espacio lógico; por ahora me interesa la asociación entre el espacio lógico y esos casos-límite.

Retomemos: en el espacio lógico se refleja la realidad, la actual y todas las posibles. Cuando existe una proposición con sentido [*Sinn*], se delimita un lugar en el espacio lógico. Si esa proposición es verdadera, el lugar lógico en el espacio lógico está delimitado y ocupado. Si ella es falsa el lugar lógico está delimitado, pero vacío. Las proposiciones verdaderas representan el mundo [*die Welt*]. Ni las tautologías ni las contradicciones representan la realidad (TLP, 4.462), ya que son proposiciones que no tienen sentido [*sinnlos*], pero que no son contrasentidos [*unsinnig*] (TLP, 4.4611); y ellas son importantes no por lo que dicen, sino por lo que muestran.

En el aforismo 4.463 leemos que las tautologías dejan todo el espacio lógico a la realidad; la contradicción rellena todo el espacio lógico y no deja ningún punto a la realidad. Por esta razón ninguna de ellas figura la realidad. ¿Cómo sucede esto? Podemos intentar explicar este aforismo utilizando el 5.143:

La contradicción es lo que es compartido por las proposiciones y es tal que *ninguna* proposición lo tiene en común con ninguna otra. La tautología es lo que es compartido por todas las proposiciones que no tienen nada de común entre ellas.

La contradicción se desvanece, por así decirlo, en el exterior de todas las proposiciones, la tautología dentro de ellas.

La contradicción es el límite exterior de las proposiciones, la tautología su insubstancial punto medio.

Wittgenstein utiliza la palabra *Gemeinsame*¹⁵ para explicar que las proposiciones límite tienen “alguna cosa” en común con las otras. ¿Cómo sucede esto? Que “*a* y *b* tengan *c* en común” significa que *c* se sigue tanto de *a* como *b*, en caso de que *a* y *b* sean verdaderas. Por ejemplo: $p \cdot q$ y $p \cdot r$ ¹⁶, tienen “en común” la proposición *p*. Toda

¹⁵ La versión de C.K. Ogden traduce el comienzo del aforismo que en alemán dice: “*Die Kontradiktion ist das Gemeinsame der Sätze, was kein Satz mit einem anderen gemein hat. Die Tautologie ist das Gemeinsame aller Sätze, welche nichts miteinander gemein haben*”, como “*Contradiction is something shared by propositions, which no proposition has in common with another. Tautology is that which is shared by all propositions, which have nothing in common with one another*”. La versión en portugués de Lopes dos Santos dice: “*A contradição é algo comum às proposições...*”. Me parece que esta última traducción es la más acertada, pues ni el verbo en inglés “*to share*” ni el verbo en español “compartir” abarcan la noción de “*das Gemeinsame*”, que Wittgenstein introduce en los aforismos 5.513 y siguientes. Black optó por traducirlo como “*what is common*” (lo que es común), que me parece mejor que la de Ogden. Sigo aquí la explicación dada por este último en su libro de análisis del *Tractatus*. Cf. BLACK, 1970, pp. 246-247.

¹⁶ En este estudio haremos una mezcla respecto a los signos de los conectivos lógicos. Las notaciones más usadas son las siguientes:

Conceito	Peano-Russell	Hilbert	Outros	Łukasiewicz
negação	$\sim p$	$\bar{p}, \rightarrow p, \neg p$		Np
disjunção	$p \vee q$	$p \vee q$		Apq
conjunção	$p \cdot q$	$p \& q$	$p \wedge q, pq$	Kpq
condicional	$p \supset q$	$p \rightarrow q$		Cpq
bicondicional	$p \equiv q$	$p \sim q$	$p \leftrightarrow q$	Epq

Al haber estudiado con Russell, Wittgenstein adoptó la notación de Peano. Utilizaré los tres primeros símbolos de esa notación: \sim para la negación; \vee para la disyunción; \cdot para la conjunción. Para el condicional usaré la

proposición p se tiene a sí misma “en común” con cualquier otra proposición que la contenga (i.e.: $p \cdot q$), así se puede observar que en $p \cdot (p \cdot q)$, p es lo que la proposición p tiene de común con $p \cdot q$. Aquella proposición que “es compartida [lo que tienen en común] por las proposiciones y es tal que *ninguna* proposición lo tiene en común con ninguna otra” (según el aforismo 5.143, citado *supra*) debe ser aquella proposición que contiene todas las otras, o sea el producto lógico de todas las proposiciones tanto positivas como negativas (Sería algo como: “ $p \cdot q \cdot r \cdot s \cdot \dots$ ”); esta proposición no tendría sentido [*Sinnlos*], sería una contradicción y va a ser siempre falsa, toda vez que con solo que una de sus proposiciones elementales sea falsa, toda ella se torna falsa. Siguiendo esa línea de raciocinio, podemos continuar con el aforismo citado: para que dos proposiciones no tengan “nada de común” debemos ir hasta el otro extremo y hallar las proposiciones que no tienen nada en común y que están unidas por la *disyunción*. Tal proposición no diría nada, sería una tautología. Lo que “tienen en común” las proposiciones que nada tienen en común es la tautología, que tendría la forma: “ $p \vee q \vee r \vee s \vee \dots$ ”, o sea, será siempre verdadera, ya que con solo uno de sus componentes que sea verdadero, la proposición compleja es verdadera.

Utilizando la explicación anterior podemos intentar comprender el aforismo 4.463: la contradicción rellena todo el espacio lógico, porque es el caso-límite de la proposición que contiene todas las otras proposiciones (aquella que es común a las proposiciones, y *ninguna* proposición tiene en común con otra), en ese sentido es el límite *exterior* de las proposiciones. La tautología no rellena ningún espacio lógico porque es el caso-límite de la proposición compuesta por las proposiciones que no tienen nada en común (constituye lo que es común a todas aquellas proposiciones que nada tienen en común una con otra), en ese sentido es el límite interno de las proposiciones, “el centro sin substancia”.

Después de explicar el espacio lógico¹⁷, pasaré a exponer los aforismos en los cuales Wittgenstein elabora el concepto de *figura*

notación de Hilbert: \rightarrow ; y finalmente, para el bicondicional usaré el signo: \leftrightarrow . Como dato interesante, podemos llamar la atención sobre el hecho de que en la notación polonesa mostrada en la parte derecha de la tabla se prescinde de los paréntesis.

¹⁷ David Pears en su conocida obra *Ludwig Wittgenstein* (traducido al portugués como *As ideias de Wittgenstein*), compara la tarea wittgensteiniana de delimitar las condiciones del lenguaje con la tarea de

[Bild] del *Tractatus*. ¿Cómo un signo puede representar el mundo? ¿Cuáles requisitos debe él cumplir para que pueda decirnos algo sobre la realidad? ¿Qué debe tener el signo para que pueda ser localizado en ese espacio lógico que acabamos de describir?

1.2 Imágenes: figurando la realidad

La conocida Teoría Pictórica¹⁸ surge a partir del aforismo 2.1: “Nos hacemos figuras de los hechos”¹⁹. Las figuras de los hechos son

delimitar una burbuja: “Él dividió la tarea en dos fases. En primer lugar, trabajó a partir de la pared de la burbuja del discurso factual ordinario, direccionando hacia su centro las proposiciones elementales. Después, usando fórmulas lógicas, operó centrífugamente hasta el límite de expansión de la burbuja”. Si continuamos con la analogía de la burbuja, podríamos decir que las tautologías y las contradicciones están en el límite de ella. Una vez que la burbuja está delimitada, podremos observar la función del concepto de *Bild* del *Tractatus*: describir los requisitos de una figura para que ella sea “correcta”. PEARS, David. *Ludwig Wittgenstein*. New York: The Viking Press: 1969, p. 59. Traducción nuestra. Las figuras bien elaboradas estarían dentro de la burbuja. Los sinsentidos en el borde de la burbuja y los contrasentidos, fuera de ella.

¹⁸ Considero que el término “teoría” no cabe para los aforismos sobre las figuras, pues Wittgenstein se caracterizó en sus dos etapas, por no haber propuesto una teoría en el sentido estricto, sino por lo contrario, por criticarlas. Por esta razón muchas veces fue tildado de anti-teórico. Creo que se debe tener cuidado con esa caracterización, pues aunque no propuso una teoría en el sentido estricto, las ideas centrales de las dos obras principales que trabajo en este estudio, claramente, son conceptos que deben ser interpretados dentro de un marco teórico. Wittgenstein es un anti-teórico no debido a su reticencia a proponer un sistema teórico elaborado y cerrado, sino a que propone conceptos que nos ayudan a entender los fenómenos.

¹⁹ El aforismo en alemán dice: “*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*”. La traducción inglesa es: “*We make to ourselves pictures of facts*”. En portugués leemos: “*Figuramos os fatos*”. Considero que esta última debería ser: “*Nós nos fazemos figuras do mundo*”. Esclarecer este punto es importante, pues cuando entendemos que para Wittgenstein las figuras no son “descubiertas” en otra realidad o en el mundo existente, sino que son

modelos de la realidad que representan una situación en el espacio lógico²⁰. Esa situación [*Sachlage*] representada será la existencia o no de estados de cosas [*Sachverhalte*] (TLP, 2.11; 2.12). ¿Cómo representa la figura la realidad? Los elementos de la figura substituyen los objetos del mundo que, como vimos, son los límites del mundo, su substancia (TLP, 2.131). La figura debe tener la forma de la realidad para que pueda figurarla (TLP, 2.17; 2.171; 2.18). Por esta razón los elementos de la figura deben estar de determinada manera, porque las cosas en la realidad están concatenadas unas con otras de determinada manera. Esta es la estructura de la figura (TLP, 2.14; 2.15; 2.151; 2.1511).

Como la figura tiene la forma de la realidad, ella tiene forma lógica; entonces se trata de una figura lógica. De esa manera la figura puede representar el mundo: ella representa una situación posible en el espacio lógico (TLP, 2.161; 2.18; 2.181; 2.182; 2.19; 2.202). Como vimos en el apartado anterior, si el estado de cosas existe, el espacio lógico es rellenado; si él no existe, él es delimitado, pero no rellenado. La figura representa esas situaciones posibles en el espacio lógico. Ella representa entonces la posibilidad de existencia o no de estados de cosas (TLP, 2.201; 2.203).

Es importante observar el aforismo 2.22 que explica que la figura representa lo que representa por medio de la forma de la figura, independientemente de su verdad o falsedad. Como se explicó antes, la figura debe tener en común con el mundo su forma, que es la forma lógica, para que ella sea correcta. Si la figura no tiene esa forma lógica, no representa el mundo. Si ella tiene esa forma lógica, debemos compararla con la realidad para determinar si ella es verdadera o falsa²¹

hechas por nosotros -seres humanos-, para nosotros -seres humanos. Cf. TLP, 2.173 e 2.21.

²⁰ Para Fogelin, cuando Wittgenstein comienza su exposición sobre las figuras, él repite el orden que había usado en los primeros aforismos del *Tractatus*, al explicar lo que son hechos [*Tatsachen*], para después analizar los estados de cosas [*Sachverhalte*], y posteriormente el de los objetos [*Gegenstände*]. A partir del aforismo 2.1 comienza su exposición con la noción de figuras [*Bilder*], prosigue con las proposiciones [*Sätze*], después con las proposiciones elementales [*Elementarsätze*], y así llegar a los nombres [*Namen*]. Cf. FOGELIN, Robert J. *Wittgenstein*. London & New York: Routledge: 1976, p. 18. En este apartado utilizo las exposiciones de Fogelin (1976), Anscombe (1959), Stenius (1964) y Black (1970).

²¹ Considero que estamos frente a una teoría correspondencial de la verdad: desde que los objetos están representados en la figura por los nombres,

(TLP, 2.222; 2.223). He aquí la razón por la cual, para Wittgenstein no existen figuraciones verdaderas *a priori*, pues cualquier figuración debe ser comparada con la realidad para determinar su valor de verdad (TLP, 2.224; 2.225).

Después de introducir la noción de figura, Wittgenstein se da a la tarea de analizar el concepto de pensamiento [*Gedanke*]²² en el aforismo 3: “Una figura lógica de los hechos es un pensamiento”²³.

existe una correspondencia directa entre la situación figurada y la figura que la representa. Al existir tal correspondencia, bastará comparar la figura con la realidad para determinar si la figura es o no una imagen de aquella; o sea, para determinar si ella es *verdadera* o *falsa*, puedo compararla con el mundo. La influencia del *atomismo lógico* de Russell en la concepción de figura de Wittgenstein es ampliamente conocida. Véase, por ejemplo, MORTARI Cesar Augusto; DUTRA, Luis Henrique de Araújo (Orgs.) *A concepção semântica da verdade. Textos clássicos de Tarski*. (Trad. Celso Braida). São Paulo: Editora UNESP, 2007, pp. 14 et seq.

²² Para Black, es clara la asociación entre la noción de *Gedanke*, expuesta por Wittgenstein a partir del aforismo 3, con la noción expuesta por Frege en el artículo “*Pensamiento: una investigación lógica*”. Frege escribió: “Sin querer dar una definición, yo llamo al pensamiento una cosa por la cual la pregunta de la verdad es colocada... el pensamiento es el sentido de la oración... Nosotros decimos que una oración expresa un pensamiento” (Trad. nuestra). *Apud* BLACK, 1970, p. 96. En ese sentido, Erich H. Reck elabora una exposición mayor de los puntos de la filosofía wittgensteiniana que encuentran sus bases en los escritos de Frege. Cf. *Wittgenstein's "Great Debt" to Frege: Biographical Traces and Philosophical Themes*, In: RECK, RECK, Erich H. *From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytic philosophy*. Oxford: Oxford University Press: 2002., p. 3 et seq. Para Valdés Villanueva, en el *Tractatus* encontramos dos concepciones posibles de pensamiento: la que acabo de describir según Black; y otra, que se aleja de la fregeana, respecto a que el pensamiento contiene las posibilidades de la situación que en él se piensa (TLP, 3.02). Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Trad. Luis M. Valdés Villanueva; 3ra edición). Madrid: Editorial Tecnos, 1994, p. 124.

²³ En las versiones alemán, inglés y portugués se usa el artículo definido refiriéndose a la figura lógica y al pensamiento: “Das logische Bild...*der* *Gedanke*”; “...The logical picture...*the* *thought*”; “A figuração...*o* *pensamento*”; en la traducción al español, Valdés Villanueva optó por los artículos indefinido “una” y “un”. A mí me parece que existe una leve

Todo pensamiento tiene forma lógica; si pensamos una situación [*Sachlage*], dicha situación es posible, por lo tanto, no podemos pensar lo ilógico (TLP, 3.02; 3.031; 3.032; 3.0321).

Es de suma importancia esta posición de Wittgenstein con respecto al pensamiento, ya que el argumento principal aquí consiste en que la forma del pensamiento es proposicional. De esta manera vemos que en el aforismo 3.01, Wittgenstein hace un comentario al aforismo 3, en el que expone de una manera diferente el argumento de los primeros aforismos del libro (TLP, 1.1; 1.12; 2): “La totalidad de los pensamientos verdaderos son una figura del mundo”; es decir, cualquier cosa que se piense debe tener forma lógica, y aquello pensado o imaginado es una posibilidad de la realidad. Si lo que pensamos es verdad, hemos hecho una figura correcta del mundo. La suma de todas esas figuras correctas sería una representación verdadera del mundo. Para determinar la verdad de los pensamientos, se precisa compararlos con alguna realidad. Si existiera un tipo de pensamiento verdadero *a priori*, serían del tipo cuya única posibilidad garantiza su verdad, sin que haya necesidad de compararlo con alguna realidad (TLP, 3.04; 3.05).

Solamente después de exponer las características generales de cualquier figura [*Bild*] y de explicar que un pensamiento es una figura de los hechos [*Tatsachen*], Wittgenstein introduce el concepto de proposición [*Satz*]: esta es el medio por el cual el pensamiento se expresa sensible y perceptible (TLP, 3.1); ella proyecta el mundo²⁴, y ella misma es un hecho (TLP, 3.11-3.14; 3.143). Se trata por lo tanto del medio por el cual el pensamiento se exterioriza; consiste en un signo, que puede ser de varios tipos (escrito, sonoro, etc.²⁵), sus elementos son las palabras, y estas están articuladas (TLP, 3.141).

A partir del aforismo 3.2 del *Tractatus*, encontramos el enlace entre la exposición de la ontología del mundo -hecha en los primeros

diferencia entre entender las posiciones que defienden la noción fregeana y la que no, dentro del *Tractatus*. Es claro que la traducción de Valdés Villanueva está equivocada, pero en la entrada del día 12 de setiembre de 1916 de los *Notebooks* hallamos: “...Porque pensar es un tipo de lenguaje. Porque el pensamiento es también, ciertamente, una figuración lógica de la proposición, por lo tanto, él es solamente un tipo de proposición”. Trad. nuestra.

²⁴ Fogelin esclarece que “para Wittgenstein las proposiciones son figuras compuestas de palabras [*word pictures*]”. FOGELIN, 1976, p. 27.

²⁵ Es esto que hace que el signo proposicional sea un hecho: TLP, 3.142 e 3.143.

aforismos- y la exposición del concepto de figura [*Bild*]: los elementos de la proposición son “signos simples” llamados “nombres” [*Namen*]. El nombre representa el objeto de la realidad; él substituye al objeto en la proposición (TLP, 3.2- 3.203; 3.22)²⁶. El aforismo 3.21 cierra la noción de que así como los objetos no flotan en el mundo, los nombres tampoco se encuentran “tirados” por ahí; de hecho, permanecen vinculados los unos a los otros en una proposición, la cual es una imagen o figura del mundo: “A una configuración de signos simples en un signo proposicional le corresponde una configuración de objetos en una situación”²⁷.

En los aforismos 3.12 y 3.13, Wittgenstein nos había adelantado que: “...una proposición es un signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo”. Es en la relación existente entre el nombre y el objeto (la proyección y lo proyectado) donde ocurre la conexión entre la proposición y el mundo. En la proposición encuentro la posibilidad de lo proyectado (este es su sentido), pero no lo proyectado en sí.

Importante y esclarecedor es el aforismo 3.221: “A los objetos solo los puedo *nombrar*. Los signos son sus representantes. Sólo puedo

²⁶El nombre está en el signo proposicional representando el objeto; consiste en un signo primitivo, pues no puede ser más desmembrado (TLP, 3.26). Nótese que si analizamos estos aforismos junto con el 5.4, no existen ni objetos lógicos ni constantes lógicas: el nombre figura el objeto, y eso solamente puede ser mostrado. Cf. DALL’AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Edição. Florianópolis: Unisinos, 1995, p. 54.

²⁷ La versión en alemán dice: “*Der Konfiguration der einfachen Zeichen im Satzzeichen entspricht die Konfiguration der Gegenstände in der Sachlage*”. *Einfachen Zeichen* son los signos simples; o sea, según el TLP, 3.21, los nombres [*Namen*] están configurados en el signo proposicional como los objetos en el mundo, en la situación [*Sachlage*]. Esto sucede porque el signo proposicional es una imagen, una figura del mundo. Para Black, la noción de *Konfiguration* está íntimamente ligada en significado con la de *Struktur*. Para él la aplicación del concepto de *Sachlage* [*situación*] puede ser cuestionada, porque solamente si la proposición es verdadera se puede hablar de la configuración de los objetos a los cuales se refiere. Si ese fuera el caso, debería de ser el concepto de *hecho* [*Tatsache*] el que apareciera aquí. Cf. BLACK, 1970, 110. El aforismo 3.251 aclara: “... la proposición está articulada”.

hablar *de* ellos, no puedo *expresarlos*. Una proposición solo puede decir *cómo* es una cosa, no *lo que* es”. Se traza así un límite en la posibilidad de sentido del lenguaje: intentar decir lo que una cosa es sería ir contra ese sentido. Estamos frente a otro ejemplo de la lucha que Wittgenstein trazó contra la filosofía especulativa. Para entender mejor esa postura, expondré la distinción entre *decir* [*sagen*] y *mostrar* [*zeigen*], esencial para comprender el *Tractatus*. No obstante, primero explicaré la noción de sentido [*Sinn*] de la proposición [*Satz*], para luego exponer cómo el concepto de *decir* va de la mano con tal noción de sentido.

La palabra alemana *Sinn* es la utilizada en el *Tractatus* como referencia al sentido. Así como Frege, para Wittgenstein el nombre puede tener referencia [*Bedeutung*], pero a diferencia suya, él sostiene que es la proposición la que tiene sentido [*Sinn*]: “Los nombres son como puntos, las proposiciones como flechas, tienen sentido”, (TLP, 3.144)²⁸. Frege entendía que el nombre podía tener sentido también [*Sinn*], como en el ejemplo: el “Lucero de la tarde” y el “Lucero de la mañana”, dos maneras diferentes de nombrar a un mismo referente: el planeta Venus²⁹. En este caso la diferencia no solo radica en que son nombres diferentes, sino que su sentido es diferente. Wittgenstein, en el *Tractatus*, parte de que los nombres tendrán referencia y las proposiciones sentido, de esta manera si dos nombres tienen el mismo referente, esos nombres pueden ser substituidos en las proposiciones que

²⁸ La noción de *Bedeutung* expuesta aquí es un poco más simple de lo que se podría encontrar en la obra wittgensteiniana. Por ejemplo, la noción de *Bedeutung*, puede cambiar en varias de las obras (los *Notebooks de 1914-16*, *Notes on Logic*, *Las notas dictadas a Moore*). Lo expuesto en este texto de este estudio es una versión simple de la influencia fregeana. Hacker, por ejemplo, escribió: “En esta etapa temprana, Wittgenstein argumentaba que ‘*p*’ y ‘~*p*’ tienen el mismo referente (*Bedeutung*) pero *sentido* opuesto. Entender una proposición implica conocer lo que debe ser el caso si ella es verdadera (i.e., cuál estado de cosas representa), por lo tanto, lo que debe de ser el caso si ella es falsa. Porque para entender ‘*p*’ uno no solo debe de saber que ‘*p*’ implica ‘*p* es verdadera’ pero también que ‘~*p*’ implica que ‘*p* es falsa’. Toda proposición genuina representa una posibilidad en la que el mundo la satisface o no. Wittgenstein en breve abandonaría la idea de que proposiciones se refieren a hechos (o a nada del todo), pero no aquello que él llamaría el ‘asunto de la bipolaridad’”. HACKER, 1986, p.57. Trad. Nuestra.

²⁹ FREGE, Gottlob. “Sense and reference”, In: *The Philosophical Review*, Volume 57, # 3, pp. 209-203. Mayo, 1948.

aparecen y el sentido de la proposición no muda. Leemos así en el aforismo 3.3: “Sólo las proposiciones tienen sentido, sólo en la trabazón de una proposición tiene significado un nombre”³⁰.

La posibilidad de que existan los objetos representados por los signos (signos concatenados de la manera que están en la realidad) es el sentido de la proposición (TLP, 3.23). Recordemos que en el aforismo 2.221 ya se explicaba que aquello que la figura representa es su sentido. Esto queda más claro con el aforismo 4.2: “El sentido de una proposición es su acuerdo y desacuerdo con las posibilidades de existencia y no existencia de estados de cosas [*Sachverhalte*]”. Posteriormente, expondré las que considero como condiciones necesarias para que una proposición tenga sentido. Por ahora analizaré dos tipos de proposiciones que carecen de sentido.

Wittgenstein utiliza las palabras alemanas *sinnlos* y *unsinnig* para referirse a dos casos diferentes de proposiciones que no tienen *Sinn*. *Sinnlos* y *unsinnig* son aquellas proposiciones que no tienen sentido, pero por motivos diferentes. En el caso de *sinnlos*, se trata de aquellas proposiciones que carecen de sentido porque, aunque no van en contra de las condiciones de sentido que exige el *Tractatus*, no dicen nada de la realidad. Ejemplos son las contradicciones y las tautologías. Por su parte, las proposiciones *unsinnig* van en contra de las condiciones de

³⁰ En alemán el término traducido aquí como “trabazón” es *Zusammenhänge* que literalmente quiere decir “que cuelgan juntos” o “que penden juntos”, aunque su connotación es “estar relacionado con”. En inglés se tradujo como “en el contexto de una proposición” [*in the context of a proposition*] y en portugués también [*só no contexto*]. Considero que estas traducciones no son fieles a lo que el *Tractatus* está intentando plantear: si los objetos están en el estado de cosas como los eslabones de una cadena (TLP, 2.03), y la proposición es una imagen del estado de cosas, los nombres deben estar relacionados representando la forma de la relación de los objetos en el estado de cosas. De esta manera, el aforismo 3.3 puede ser entendido como: solamente en la concatenación que es la proposición, el nombre tiene referencia [*Bedeutung*]. La versión española que utilizo traduce *Bedeutung* como “significado”. En este caso es claro que la palabra se refiere al *referente* como explicado en el conocido artículo de Frege citado en la nota anterior.

sentido y por eso se tornan contrasentidos³¹. En el siguiente apartado, cuando trabaje la diferencia entre *Decir* y *Mostrar*, quedará más clara la razón por la cual es importante utilizar dos términos diferentes. Ni la tautología ni la contradicción determinan la realidad (TLP, 4.463); es decir, la tautología y la contradicción no dicen nada de la realidad, pero son importantes por lo que muestran.

Veamos el aforismo 4.022 que dice: “Una proposición *muestra* su sentido. Una proposición muestra cómo las cosas están *si* es verdadera. Y *dice que* están así”. Los verbos en alemán son respectivamente *zeigen* y *sagen*. Podemos afirmar que el sentido de la proposición se muestra en ella misma como la imagen que es del mundo. Una proposición *dice* cómo están las cosas, o sea, cuál es la situación [*Sachlage*]. Si la situación es verdadera, entonces lo que ella *dice* es un hecho [*Tatsache*]. Esa idea está presente en el aforismo 3.24: “El complejo sólo puede darse mediante su descripción y esta será una descripción ajustada o no ajustada. La proposición en la que se habla de un complejo no será, si este no existe, un sinsentido [*Unsinnig*], sino simplemente falsa”. Wittgenstein hace referencia aquí a las situaciones complejas y a las proposiciones que las describen. Una proposición con sentido que no describe la realidad es simplemente falsa, lo cual no implica que carezca de sentido. Podemos concluir entonces, antes de comprobar si la proposición se ajusta o no a la realidad descrita, que primero se debe corroborar si ella tiene sentido.

¿Cuáles son esas condiciones? Podemos usar cuatro aforismos para elaborar una pequeña lista de esos requisitos³²:

1- TLP, 4.0312: “La posibilidad de las proposiciones se basa en el principio de que los objetos tienen a los signos como representantes suyos”. Los nombres que componen las proposiciones representan los objetos. El nombre es el signo primitivo, por esta razón un signo complejo puede ser definido a partir de un signo primitivo; sin embargo, el signo primitivo (el nombre) no puede ser definido por otro signo primitivo. (Véanse TLP, 3.26-3.263). Como se vio anteriormente, los

³¹ En inglés ambos términos se tradujeron por *Senseless* en unos casos, mientras que en otros casos *unsinnig* fue traducido por *meaningless*, *without sense* y *nonsense*. En la traducción al español de Valdés Villanueva, tales términos se tradujeron por *sinsentido*. Decidí utilizar la expresión *sinsentido* para referirme a *Sinnlos* y la palabra *contrasentidos* para referirme a *unsinnig*.

³² Enumeramos dichas condiciones de sentido de acuerdo con la exposición de Dall’Agnol, en DALL’AGNOL, 1995, pp. 27 et seq.

nombres por sí mismos no representan nada; ellos aparecen concatenados en la proposición. Una proposición elemental es aquella que figura un estado de cosas atómico (“La proposición más simple, la proposición elemental, asevera la existencia de un estado de cosas [*Saverhalte*]”, TLP, 4.21). ¿De qué modo deben estar esos nombres relacionados para que el estado de cosas sea representado?

2- TLP, 2.18: “Lo que toda figura, cualquiera que sea su forma, tiene que tener en común con la realidad para que, en suma, pueda figurarla-correcta o erróneamente-, es la forma lógica, esto es: la forma de la realidad”. Como se vio en el apartado anterior, el *Tractatus* presenta una teoría correspondencial de verdad, y para que esto sea posible, es necesario que exista una especie de “isomorfismo” entre el mundo y la figura. Aquí la noción de isomorfismo debe ser vista con cuidado, pues técnicamente solo dos estructuras formales pueden ser equivalentes³³ entre sí. La proposición es un tipo de figura compuesta por nombres; esos nombres representan objetos y, como vimos, esos nombres no flotan en el mundo por sí solos, sino que están concatenados de cierta forma.

La forma de concatenación de los nombres, que es la forma de la realidad, es para Wittgenstein la forma lógica. El que la realidad tenga esa forma es la causa de que se pueda crear un signo proposicional “isomórfico”. De esta manera una proposición no se reduce a un popurrí de palabras, “como tampoco una composición musical no es un popurrí de tonos” (TLP, 3.141). Ella debe estar articulada de la misma forma en

³³ Un isomorfismo es una correspondencia biunívoca entre dos estructuras algebraicas, que conserva las operaciones entre ambas. Se trata de un mapeo biyectivo, de una estructura a otra, que conserva sus propiedades, por lo que se podría decir que esas estructuras son idénticas en lo que respecta a esas propiedades. Cf. SZEKERES, Peter. *A course in modern mathematical physics: Groups, Hilbert spaces and Differential Geometry*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 42. Parece obvio, entonces que hablar de un isomorfismo entre una figura del mundo y el mundo es un abuso de lenguaje, sin embargo encontramos aforismos en el *Tractatus* que sustentan esa noción: “La figura se vincula *de este modo* con la realidad; llega hasta ella”, TLP, 2.1511; “Es como una vara de medir aplicada a la realidad”, TLP, 2.1512; “Solo los puntos más extremos de los trazos de la escala *tocan* el objeto a medir”, TLP, 2.15121; “La relación figurativa consta de coordinaciones de los elementos de la figura con las cosas”, TLP, 2.1514.

que los objetos están articulados en el mundo. De esta manera, se parte de la relación entre nombre y objeto para elaborar las proposiciones. El primer paso es crear un signo proposicional simple y posteriormente elaborar proposiciones más complejas, que representen estados de cosas complejos. La unión entre las proposiciones simples se dará por medio de los operadores lógicos (como veremos después). El valor de verdad de esas proposiciones complejas será determinado a partir del valor de verdad de la proposición simple.

3-TLP, 5: “Una proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales (Una proposición elemental es una función de verdad de sí misma)”. Si es posible saber cuáles son las proposiciones más simples de una proposición compleja, se podría conocer su valor de verdad, pues este dependerá de la combinación de valor de verdad de las proposiciones simples, el cual es decidido comparándolas con la realidad. ¿Cómo conocemos el valor de verdad de las proposiciones simples?

4-TLP, 2.223: “Para conocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad”. Este es el último paso a seguir para corroborar si una figura tiene sentido [*Sinn*]. Al decir verdad, esta no es una condición de sentido *strito sensu*, pues una proposición puede tener sentido aunque no la comparemos con la realidad (véase el aforismo 4.2 transcrito anteriormente). Sin embargo, considero importante colocar este aforismo para cerrar el proceso de otorgarle valor de verdad a una proposición con sentido, ya que si la proposición no fue bien construida, llegado el momento de analizar si ella es falsa o verdadera, encontraremos que no es posible determinar su valor de verdad. Una vez que se ha elaborado la proposición, ella debe ser susceptible de ser comparada con la realidad, para que sea posible determinar su valor de verdad (que en el caso del *Tractatus* consiste en una bipolaridad: o es falsa o es verdadera). De esta manera se puede evitar el regreso al infinito, pues al analizar si una proposición compleja es verdadera, debo analizar sus partes que consistirán en proposiciones más simples, estas están compuestas por nombres, que como vimos representan los objetos.³⁴

Nótese que es en este último paso en donde las tautologías y las contradicciones fallan. Pues no se necesita observar la realidad para saber si ellas son verdaderas o falsas. Como ellas no me *dicen* nada de la

³⁴ DALL’AGNOL, 1995, pp. 32-33.

realidad, es imposible procurar su sentido en la realidad. Es por esta razón que ellas son *sinnlos* y no *unsinnig*.

Retomando los pasos para corroborar el sentido de una proposición, podemos observar los pasos que debo seguir. Primero, debo comprobar que los nombres representan objetos, es decir, tienen referente [*Bedeutung*]. Segundo, debo corroborar que esos nombres están concatenados según la forma lógica de la realidad. Tercero, se debe observar si se trata de proposiciones complejas que fueron elaboradas usando los operadores lógicos. Finalmente, se debe observar la realidad para determinar si la proposición la describe o no, lo que, a su vez, determina si ella es verdadera o falsa, respectivamente.

Puedo, de esta manera, elaborar una lista de las cuestiones que debo corroborar para determinar el valor de verdad de una proposición:

1. Los nombres deben representar objetos (deben tener referente);
2. Esos nombres deben estar combinados entre sí según la forma lógica de la realidad;
3. Las proposiciones complejas deben ser elaboradas como funciones de proposiciones simples.
4. Debo poder comparar la proposición con la realidad para saber si ella es verdadera o falsa.

Podemos realizar varios ejercicios mentales para determinar por qué razón, para Wittgenstein, algunas proposiciones son contrasentidos [*unsinnig*] y otras son sinsentidos [*sinnlos*]. Tomemos por ejemplo la proposición: “Dios es todopoderoso”. Se puede, de manera rápida, determinar que no existe un referente en el mundo para el nombre “Dios”, o sea, no se cumple el primer requisito que enumeré arriba para que la proposición tenga sentido. Como eso no sucede -el nombre “Dios” no representa un objeto del mundo- no es necesario que continúe en mi análisis, pues desde ya puedo determinar que estoy frente a una proposición contrasentido [*unsinnig*]. No puedo, ni debo (pues sería un error), proseguir para determinar el valor de verdad de esta proposición. Esto no significa, sin embargo, que este afirmando rotundamente que Dios no existe. Lo que significa es que cualquier afirmación sobre Dios escapa a los límites del sentido del lenguaje. Varios son los ejemplos mediante los cuales puedo ilustrar el análisis que debo realizar, para determinar si una proposición tiene sentido o si debo detenerme en alguno de los pasos enumerados anteriormente, y así precisar que lo que

se está diciendo va en contra de los límites de sentido que el *Tractatus* establece.

Ejemplos:

- “Dentro Luna gato”, podemos observar que a pesar de poder determinar los referentes de los nombres de esta proposición, ellos no están relacionados según la forma lógica de la realidad. No avanzamos del primer paso en nuestras condiciones de sentido, pues estamos frente a un contrasentido [*unsinnig*].

- “Llueve y no llueve”; “Llueve o no llueve”. Dos ejemplos típicos de contradicción y de tautología. No necesito ir a ver el mundo y comparar esas proposiciones con la realidad, para concluir que la primera es falsa y la segunda es verdadera; y, más aún, que siempre lo serán. Ellas no tienen sentido, pero no de la misma manera que un contrasentido [*unsinnig*], sino de una manera diferente; una según la cual efectúo todos los pasos de condición de sentido y me encuentro con que, sin ver la realidad, puedo determinar el valor de verdad de la proposición. Por eso son sinsentidos [*sinnlos*]. Podemos leer en el *Tractatus*:

Naturalmente, los signos están también unidos unos con otros en la tautología y contradicción; es decir, están en relación unos con otros; pero estas relaciones carecen de significado, son inesenciales al *símbolo*. TLP, 4.4661.

La proposición muestra aquello que dice; la tautología y la contradicción muestran que no dicen nada. La tautología no tiene condiciones de verdad, pues es incondicionalmente verdadera; y la contradicción, bajo ninguna condición es verdadera. La tautología y la contradicción carecen de sentido. (Como el punto del cual parten dos flechas en direcciones opuestas.) (Yo no sé, por ejemplo, nada sobre el tiempo, cuando yo sé que llueve o no llueve.) TLP, 4.461.

Tautología y contradicción no son, sin embargo, sinsentidos [*unsinnig*]; pertenecen al simbolismo, del mismo modo que «0» pertenece al simbolismo de la aritmética. TLP, 4.4611.

Puedo ahora explicar mejor la distinción entre *sagen* y *zeigen*. *Sagen* puede ser traducido como *decir* (*to say*, en inglés), y Wittgenstein lo utiliza para denominar aquellas proposiciones que tienen sentido,

según las condiciones enumeradas anteriormente. *Zeigen*, traducido como *mostrar* (*to show*, en inglés), alude a aquellos ámbitos sobre los cuales no puedo elaborar una proposición con sentido. Un ejemplo es intentar *decir* algo sobre la forma lógica del mundo, pues ella no se deja *decir*, solamente puede ser *mostrada*. La forma lógica se *muestra* en proposiciones como las tautologías y las contradicciones, pues aunque estas no nos *dicen* nada, nos muestran la forma del mundo. Al tratarse de casos límite, nos *enseñan* el funcionamiento de nuestro lenguaje.

Todas las proposiciones con sentido tienen forma lógica, sin embargo, los casos límite nos ayudan a percibir esa forma de manera más clara, pues nos *muestran* el límite del lenguaje. En una proposición normal con sentido, ya sea simple o compleja, la forma lógica también se *muestra*; sin embargo, intentar decir algo sobre ella me conduciría a irrespetar las condiciones de sentido enumeradas anteriormente, razón por la cual estaría elaborando contrasentidos. De esta manera, Wittgenstein critica a Frege y a Russell cuándo intentan *decir* algo sobre cuestiones formales, pues estas simplemente se *muestran*:

...Y es un sinsentido [*unsinnig*] hablar del *número de todos los objetos*.

Lo mismo vale para palabras como “complejos”, “hechos”, “función”, “números”, etc.

Todas ellas significan conceptos formales y se representan en una notación conceptual como variables, no mediante funciones o clases (Como creían Frege y Russell)...TLP, 4.1272³⁵

³⁵ La noción de un metalenguaje, o de un lenguaje de orden superior, no se encuentra en Wittgenstein. Para él, hacer filosofía equivale exactamente a hacer un análisis del lenguaje para ver sus trampas y limitaciones, lo que implica un punto de vista *privilegiado* sobre lo que sucede dentro del lenguaje. Esto significa, en el caso del *Tractatus* intentar *decir* lo que solo se puede *mostrar*, o sea, emitiendo pseudoproposiciones. En el caso de las *Investigaciones Filosóficas*, estamos frente a descripciones en el nivel gramatical, como veremos en el siguiente capítulo. La noción de que las proposiciones propias de un metalenguaje serían contrasentidos, porque ellas intentarían decir lo que quieren mostrar, puede ser encontrado en los siguientes aforismos: TLP, 4.12721, TLP, 4.1273, TLP, 4.1274. Es por esta razón que al final del libro, como veremos posteriormente, Wittgenstein explica que las propias proposiciones del *Tractatus*, son contrasentidos.

En esta parte del *Tractatus* encontramos los aforismos más técnicos sobre Lógica. Aunque se escapan al tema del presente trabajo, me detendré brevemente a exponer dos cuestiones que contribuirán, posteriormente, a entender la postura de Wittgenstein respecto a la ética. Las dos cuestiones son: los conectivos u operadores lógicos y las tablas de verdad.

Como se vio anteriormente, los nombres están por los objetos, y ellos están concatenados en la proposición. La proposición simple figura estados de cosas atómicos. Para que las proposiciones simples se unan unas con otras y formen las proposiciones complejas se utilizan los conectivos lógicos. Esta nueva proposición compleja será una función de verdad de las proposiciones elementales. Esto quiere decir que podemos desarrollar las relaciones de valores de verdad de las proposiciones complejas respecto a las posibilidades de valor de verdad de las proposiciones elementales. Que una proposición sea elemental indica que su valor de verdad solamente puede ser determinado al compararla con el mundo.

Al tratar el siguiente punto encontramos que Wittgenstein efectúa una de sus mayores contribuciones en el *Tractatus*: las tablas de verdad. Como vimos, los valores de verdad de las proposiciones compuestas son funciones de los valores de verdad de las proposiciones elementales. Estas funciones de verdad pueden ser organizadas y así ver todas las posibilidades de sus combinaciones (TLP, 5.1). Wittgenstein explica el procedimiento a partir del aforismo 4.31: las posibilidades de verdad pueden ser representadas por esquemas que utilicen la “V” por “verdadero” y la “F” por “falso”. No voy a exponer con detalles aquí todo el procedimiento, sin embargo me interesa exponer la tabla que Wittgenstein presenta en el aforismo 5.101. Wittgenstein elabora primero varias tablas con los valores de verdad de la unión entre dos proposiciones (p y q), en este aforismo presenta los valores posibles que tendrían entonces todas las combinaciones posibles entre dos proposiciones:

- | | | |
|----|---|--|
| 1. | (VVVV)(p,q) | Tautología (si p entonces p, y si q entonces q); |
| | $[p \rightarrow p \cdot q \rightarrow q]$. | |
| 2. | (FVVV)(p,q) | en palabras: No ambos p y q; $[\sim(p \cdot q)]$. |
| 3. | (VFVV)(p,q) | “ “ : Si q entonces p; $[q \rightarrow p]$ |
| 4. | (VVFV)(p,q) | “ “ : Si p entonces q; $[p \rightarrow q]$ |
| 5. | (VVVF)(p,q) | “ “ : p ó q; $[p \vee q]$ |
| 6. | (FFVV)(p,q) | “ “ : No q; $[\sim q]$ |

7.	(FV FV)(p,q)	“	“	: No p; $[\sim p]$
8.	(FV VF)(p,q)	“	“	: p ó q, pero no ambos; $[p \cdot \sim q : v : q \cdot \sim p]$
9.	(VF FV)(p,q)	“	“	: Si p, entonces q, y si q, entonces p; $[p \leftrightarrow q]$
10.	(VF VF)(p,q)	“	“	: p.
11.	(VV FF)(p,q)	“	“	: q.
12.	(FFF V)(p,q)	“	“	: Ni p ni q; $[\sim p \cdot \sim q \vee p \downarrow q]$
13.	(FF VF)(p,q)	“	“	: p y no q; $[p \cdot \sim q]$
14.	(FV FF)(p,q)	“	“	: q y no p; $[q \cdot \sim p]$
15.	(VFFF)(p,q)	“	“	: p y q; $[p \cdot q]$
16.	(FFFF)(p,q)	Contradicción (p y no p, y q y no q.); $[p \cdot \sim p \cdot q \cdot \sim q]$		

Tabla # 1

Los valores entre paréntesis a la izquierda ya son el resultado final de la combinación de las dos proposiciones. Así como Wittgenstein, omitiré el procedimiento paso por paso para llegar a ese resultado, pues para nuestros fines no es importante. Me interesa, sin embargo, llamar la atención a los casos límites: las tautologías y las contradicciones. Como se puede observar en las líneas 1 y 16 nos encontramos con el caso en el que los valores son todos iguales: las cuatro posibilidades de valor de “p” y “q” generan siempre el mismo valor: verdadero en la línea 1 y falso en la línea 16. En ambos casos se podría representar la tautología con solo una proposición: si p entonces p, $(p \rightarrow p)$; p ó no p $(p \cdot \sim p)$. Existen otros tipos de tautologías y contradicciones que podrían ser mostradas aquí³⁶. Por ejemplo, como

³⁶ Las inferencias lógicas, cuando *mostradas* mediante las tablas de verdad siempre serán verdaderas. Por ejemplo, reglas de inferencia, como el *Modus Ponens*, el *Modus Tollens*, la *Implicación Material*, el *Silogismo Disyuntivo*, etc., pueden ser formuladas de manera que se demuestre que estamos frente a una tautología. La tabla del *Modus Ponens* sería:

	P	Q	$p \rightarrow q$	$(p \rightarrow q) \cdot p$	$((p \rightarrow q) \cdot p) \rightarrow q$
1	V	V	V	V	V
2	V	F	F	F	V
3	F	V	V	F	V
4	F	F	V	F	V

vimos “Llueve o no llueve” ($p \vee \sim p$) es una tautología. Desde la línea 2 hasta la línea 15 de la Tabla # 1 se muestran los posibles valores de situaciones contingentes. Conferir eso es fácil, pues los valores mudan, no son siempre los mismos. Si utilizamos la noción de espacio lógico, se trata de proposiciones que se encuentran dentro del espacio lógico. Ya las tautologías y las contradicciones lo delimitan.

Si volvemos a la línea conductora de este capítulo, podemos afirmar que las proposiciones contrasentidos no ocupan ningún lugar en el espacio lógico y, por lo tanto, no pueden ser expresadas de una manera tal que podamos averiguar sus valores de verdad. No tendría sentido realizar lo anterior, pues, como se vio antes, las proposiciones verdaderas delimitan un lugar en el espacio lógico y lo rellenan, las falsas lo delimitan, pero lo dejan vacío. Ya las contradicciones delimitan todo el espacio lógico y lo dejan vacío, y las tautologías lo delimitan.

Las tautologías y las contradicciones, *muestran* pero no dicen *nada*. Podemos elaborar una lista de las cuestiones que no entran en ese esquema porque solamente pueden ser mostradas³⁷:

a) La forma lógica común a las proposiciones y aquello que ellas figuran: por ejemplo la proposición sintética “El mercurio es más denso que el agua”, puede ser traducida a los signos lógicos aRb , donde “a” está por mercurio, “b” está por agua y “R” representa la relación entre ambos en relación con la densidad. La forma lógica que ofrece la realidad, sin embargo, y la forma aRb solamente pueden ser mostradas, pues así es como se presenta el mundo ante nosotros.

b) El significado de los signos y el sentido de las proposiciones: que los signos estén por los objetos. Que los signos

Se puede observar que estamos frente a una tautología, o sea, frente a una inferencia válida, y que ella *muestra* la forma lógica. Si en la última columna yo tuviera un solo valor “Falso”, eso significa que estoy frente a una inferencia inválida. Podemos observar esto con la falacia conocida como Negación del antecedente:

	P	Q	$p \rightarrow q$	$\sim p$	$\sim q$	$(p \rightarrow q) \cdot \sim p$	$((p \rightarrow q) \cdot \sim p) \rightarrow \sim q$
1	V	V	V	F	F	F	V
2	V	F	F	F	V	F	V
3	F	V	V	V	F	V	F
4	F	F	V	V	V	V	V

³⁷ La lista fue efectuada con base en una propuesta por Glock. Cf. GLOCK, 1996, pp. 331.

representen a los objetos y que las proposiciones reflejen a la realidad es algo que sucede y que solamente se puede mostrar.

c) Las relaciones lógicas entre proposiciones. Por ejemplo, la proposición “Llueve y es martes” puede ser representada así: $p \bullet q$ (donde “p” se refiere a “llueve” y “q” a que “es martes”), “y” (\bullet) es el conector. Esa relación entre “llueve” y “es martes” sólo puede ser mostrada.

d) La categoría lógico-sintáctica de los signos: un signo se puede referir a un sujeto o a un predicado. Por ejemplo, en la forma aRb que mostramos en el punto a), donde “a” y “b” están en la relación “R”. “a” puede ser el sujeto y “b” el predicado. Esas categorías lógicas solamente pueden ser mostradas.

e) La estructura del pensamiento y del mundo: cualquier tipo de regla de inferencia puede ser mostrada. Por ejemplo, el *Modus Ponens*, expuesto anteriormente, que consiste en decir:

Si llueve me mojo,
Está lloviendo, entonces me
mojo.

f) Lo místico: cualquier valor que le dé sentido al mundo, lo trasciende. Valores éticos, estéticos y religiosos son ejemplos. No pueden ser dichos, solamente mostrados.

Una vez enumeradas aquellas cosas que no puedo *decir*, sino solamente *mostrar*, puedo dirigirme a los últimos aforismos del libro para buscar adónde se sitúa la ética respecto a los límites del lenguaje, que Wittgenstein intentó trazar. Antes de pasar a ese tema, sin embargo, considero necesario recordar que Wittgenstein consideraba que la mayoría de problemas filosóficos eran, en realidad, pseudo-problemas generados por un malempleo del lenguaje, ya que la mayoría de las proposiciones contenidas en él son contrasentidos. Esta percepción de la filosofía, obviamente, incluye a la ética. La noción de filosofía que Wittgenstein defendía puede ser observada en los siguientes pasajes:

El libro trata de los problemas de la filosofía y muestra -según creo - que el planteamiento de estos problemas descansa en una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje.³⁸

³⁸ WITTGENSTEIN, 1994, p. 103.

La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas, sino sinsentidos [*unsinnig*]. Es por ello por lo que no podemos en absoluto responder a preguntas de este tipo, sino sólo constatar que se trata de sinsentidos [*unsinnig*]. TLP, 4.003

El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.

La filosofía no es una teoría, sino una actividad.

Una obra filosófica consta esencialmente en elucidaciones.

El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino la clarificación de las proposiciones.

La filosofía debe clarificar y delimitar de manera nítida los pensamientos que, de otro modo, se presentan, por así decirlo, turbios y envueltos en brumas. TLP, 4.112.

Debe establecer límites a lo pensable y, con ello, lo impensable.

Desde dentro y a través de lo pensable, debe establecer límites a lo impensable. TLP, 4.114.

Para Wittgenstein, la tarea filosófica consiste en delimitar el campo de lo *decible*, según las condiciones de sentido expuestas anteriormente, y esto debe ser hecho a partir de uno de los lados de ese límite, pues todo lo que queda por fuera de esa línea es un contrasentido [*unsinnig*]: “Por ello, este límite sólo podrá trazarse en el lenguaje y lo que está al otro lado del límite será, simplemente, un sinsentido [*unsinnig*]”.³⁹

Para concluir, el libro Wittgenstein nos recuerda, en uno de los aforismos finales, cuál es la tarea de la filosofía:

El método correcto en filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural- algo, por tanto, no tiene nada que ver con la filosofía-; y entonces, siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de

³⁹ WITTGENSTEIN, 1994, 103.

sus proposiciones. Ese método no sería satisfactorio para la otra persona- no tendría la sensación de que le estábamos enseñando filosofía- pero *tal método* sería el único estrictamente correcto. TLP, 6.53.

Es aquí donde puede observarse la importancia del espacio lógico: todo aquello que puede ser *dicho* ocupa un lugar lógico, aquello que no puede ser dicho, y solamente *mostrado*, no ocuparía ningún lugar lógico en el espacio lógico, pues no reúne las condiciones de sentido expuestas anteriormente. Dentro de las cosas que no pueden ser *dichas*, y sí mostradas, están las cuestiones éticas, las cuales pertenecen a la esfera de lo místico.

1.3 Lo Místico: contrasentidos indispensables

Después de haber analizado la tarea a la cual Wittgenstein se dedica en el *Tractatus*, expondré su postura respecto a la ética, para observar su ubicación en el espacio lógico. Primero, intentaré mostrar que, a pesar de que los aforismos del libro dedicados a la ética son pocos, esta es central en la filosofía wittgensteiniana. Posteriormente, utilizaré la *Conferencia sobre ética*, que a pesar de pertenecer a la etapa de transición⁴⁰, aclara la postura del filósofo austriaco respecto a la ética. También utilizaré unos pasajes del diario que Wittgenstein escribió entre 1914 y 1916, pues ellos sirven para entender mejor la noción de lo superior [*hohere*] y de lo que significa vivir la vida *sub specie aeternitatis*⁴¹. Finalmente, analizaré los aforismos del *Tractatus* relacionados directamente a la ética.

⁴⁰ La conocida como “Wittgenstein’s Lecture on Ethics”, fue publicada por primera vez en *The Philosophical Review* 74 de 1965. Aunque no tenía título, fue preparada para ser pronunciada el 17 de noviembre de 1929. Cada vez que la cite utilizaré las siglas en inglés LE [Lecture on Ethics], pues la versión que utilizo es la original, tal como fue publicada en 1965. A pesar de haber sido preparada en un período de transición -pues Wittgenstein volvió a Cambridge en 1929, donde comienza a trabajar en su segunda etapa- considero que su postura respecto a la ética continúa siendo no-cognitivist, y en ella sus argumentos son claros y mejor desarrollados.

⁴¹ Utilizó la versión del diario editada por Von Wright y Anscombe, que fue traducida al inglés por esta última. Del inglés al español, todas las

En una famosa carta a Ludwig Von Ficker⁴² publicada después de su muerte, Wittgenstein hizo una aclaración fuerte sobre el *Tractatus*:

*El punto central del libro es ético. En cierta ocasión quise incluir en el prefacio una frase que de hecho no se encuentra en él, pero que la transcribiré para usted aquí, por acaso encuentre usted en ella una clave de la obra. Lo que quise escribir, pues, era esto: Mi trabajo consiste de dos partes: la presentada aquí más todo lo que no he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la más importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético, por así decirlo, desde adentro y estoy convencido de que esta es la ÚNICA manera rigurosa de trazar esos límites.*⁴³

Se puede concluir, entonces, que la preocupación de Wittgenstein por trazar los límites de lo decible está, en realidad, dirigida a trazar los límites de lo *indecible* (lo que él ya había adelantado en el prefacio del libro); es decir, de aquellos saberes que no pueden ser representados con sentido, según las condiciones enumeradas en el apartado anterior.

Paul Engelmann⁴⁴, amigo de Wittgenstein se refirió a esa postura:

El positivismo sustenta – y esa es su esencia – que aquello que podemos hablar es todo lo que importa en la vida. En tanto que Wittgenstein cree ardientemente que todo aquello que realmente importa en la vida humana es precisamente

traducciones son mías. Por esta razón utilizo la expresión *Notebooks* (y su abreviación NB) aludiendo al título en inglés (*Notebooks 1914-1916*) y en oposición a la expresión *Diario Filosófico*, pues utilicé la versión traducida al español por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, citada en la bibliografía, solamente como referencia, y no para las citas.

⁴² Von Ficker fue amigo de Wittgenstein y editor de la publicación periódica *Der Benner*.

⁴³ WITTGENSTEIN, “Briefe an Ludwig von Ficker”, p. 35. *Apud* JANIK, Allan S.; TOULMIN, S.E. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Campus: 1991, p. 243. Traducción y resaltados nuestros.

⁴⁴ Engelmann fue un arquitecto, conocido por su amistad con Wittgenstein y, sobre todo, por ayudarlo a diseñar una casa para la hermana de este (Margaret Stonborough), hoy conocida como la *Haus Wittgenstein*.

aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos guardar silencio. Cuando él asume empero inmensos trabajos para delimitar lo desprovisto de importancia no se está aplicando a hacer un reconocimiento de la línea costera de esa isla con una precisión tan meticulosa, sino que está tratando de los confines del océano.⁴⁵

Considero que tanto la carta dirigida a Von Ficker, así como estas líneas de Engelmann, son una fuerte evidencia de la motivación de Wittgenstein para escribir el *Tractatus*. Existe una conversación con Friedrich Waismann⁴⁶, en la cual este afirma que Wittgenstein dijo: “Considero importante que se ponga fin a tanta palabrería [*Geschwätz*] sobre la ética – que si existe un conocimiento, que si existen los valores, si se puede definir el bien.”⁴⁷ Puede observarse la preocupación de Wittgenstein acerca de la representación discursiva de cuestiones éticas.

Considero que existen pruebas suficientes para defender que uno de los temas que más preocupó a Wittgenstein al escribir el *Tractatus* fue la ética, llamaré la atención que desde el prefacio, él ya había advertido la importancia de las cuestiones que no pueden ser representadas según la noción de figuración: “Y si no estoy equivocado en esto, la segunda cosa de valor que hay en este trabajo consiste en mostrar cuán poco se ha conseguido una vez que estos problemas se han resuelto”.⁴⁸ Con un el mismo espíritu del aforismo 6.52⁴⁹, Desde las

⁴⁵ ENGELMANN, “Letters from Wittgenstein”, p. 97. *Apud.* JANIK; TOULMIN, 1991, p. 241. Trad. nuestra.

⁴⁶ Waismann fue miembro del Círculo de Viena y amigo de Wittgenstein. Para huir del Nazismo, viajó a Cambridge donde se fortaleció su amistad con Wittgenstein. Posteriormente, abandonó y criticó la rigurosidad del Positivismo Lógico defendido por el grupo de filósofos vienenses, adoptando un concepto (*Open texture*: textura abierta), que para algunos fue inspirado en el concepto de “Semejanzas o parecidos de Familia” de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein.

⁴⁷ WAISMANN, Friedrich. *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle [1929-32]*. Shorthand notes recorded by Waismann. Ed. B.F. Guinness. Oxford: Blackwell, 1979, p. 62. Trad. nuestra.

⁴⁸ WITTGENSTEIN, 1994, p. 103.

⁴⁹ “Sentimos que, aun cuando *todas las posibles* preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han

primeras páginas de su libro, Wittgenstein explicó que él consideraba resueltos los problemas filosóficos; sin embargo, respecto a las cuestiones que más deben importarnos en el mundo, esto no soluciona nada.

En el apartado anterior, expuse una lista sobre las cuestiones que, para Wittgenstein, no pueden ser dichas y solamente pueden ser mostradas. El último elemento de esa lista es lo Místico⁵⁰:

Lo místico no consiste en cómo es el mundo, sino en *que* sea. TLP, 6.44⁵¹.

Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa *resulta ella misma manifiesta*; es lo místico. TLP, 6.522.

Entre las conclusiones que se puede inferir de los aforismos transcritos son: sobre lo místico no se puede decir nada claramente, pues no se encuentra en el mundo tal como se encuentran los hechos; intentar expresar representativamente algo sobre lo místico nos hace cometer contrasentidos [*unsinnig*]. Dentro de esa línea de pensamiento debe de leerse el último aforismo del *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, se debe callar”, TLP, 7. Aforismo que desde el prefacio del libro había sido adelantado:

De alguna manera, todo el sentido del libro podría condensarse en las siguientes palabras: lo que en

tocado. Desde luego, entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”, TLP, 6.52.

⁵⁰ En la época en la cual Wittgenstein se dedicó a la redacción del *Tractatus* (durante la I Guerra Mundial) releyó *El mundo como Voluntad y Representación* de Schopenhauer (SCHOPENHAUER, 2016) y se encontró con *El Evangelio Abreviado* de Tolstoi (TOLSTOI, 2006). Se supone también que dicha idea de lo Místico haya sufrido influencia del libro de Russell “Misticismo y Lógica” (RUSSELL, 2001), sobre todo por el carácter de “inexpresable” que Wittgenstein le otorga. Cf. GLOCK, 1996, p. 254. Leemos en la entrada del día 25 de abril de 1915 de los *Notebooks*: “El impulso hacia lo místico surge de que la ciencia no satisface nuestros deseos. Sentimos que, incluso si todas las posibles preguntas científicas tuvieran respuesta, nuestros problemas permanecerían intactos. Naturalmente, en este caso ya no quedan más preguntas; y ésta es la respuesta”. Trad. Nuestra.

⁵¹ Leemos en la entrada del día 20 de octubre de 1916 de los *Notebooks*: “Estéticamente el milagro es que el mundo existe. Que hay lo que hay”. (Traducción nuestra).

cualquier caso puede decirse, puede decirse claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca.⁵²

Una vez que he explicado en qué consiste el espacio lógico del *Tractatus*, y después de haber analizado lo que puede ser figurado o representado en ese espacio, podemos, entonces, estudiar en qué consiste aquello que no puede ser figurado por las proposiciones con sentido. Como se vio en el apartado anterior, diferentes son los motivos por los cuales una proposición no tiene sentido; sin embargo, ellas tienen en común una característica: no ocupan un lugar en el espacio lógico. No tiene sentido representar en un lenguaje limitado, que solamente me deja representar aquello que sucede o no sucede, aquello que va más allá de esas cuestiones: “O un evento se da o no se da, no hay algo intermedio”, TLP, 5.153.

Entre aquellas cosas de las que no se puede decir nada con sentido y que solamente pueden ser mostradas, pues no son contingentes, está la ética. A partir del aforismo 6.4: “Todas las proposiciones tienen igual valor”⁵³; encontramos la parte del *Tractatus* dedicada a cuestiones valorativas, entre ellas la ética.

El aforismo 6.41 dice:

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él.
En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay *en* él valor alguno y, si lo hubiera, no tendría ningún valor.

Si hay algún valor que tenga valor, tiene que residir fuera de todo lo que sucede y de todo lo que es de esta y aquella manera. Pues todo lo que sucede y todo lo que es de esta y aquella manera es accidental.

Lo que lo hace no ser accidental no puede residir en el mundo pues, *en* tal caso, eso sería, a su vez, accidental.

⁵² WITTGENSTEIN, 1994, p. 103.

⁵³ Para Black, esto significa que todas ellas no tienen valor, o sea, las proposiciones con significado no expresan nada valorativo. Cf. BLACK, 1970, p. 370.

Tiene que residir fuera del mundo. TLP, 6.41⁵⁴.

De las cuestiones contingentes o accidentales se ocupa el conocimiento científico. De la posibilidad de ese conocimiento por medio del lenguaje se ocupa la filosofía. En el momento en que la filosofía encuentra un límite a la posibilidad de representar un ámbito del mundo, su tarea es mantenerse en silencio. Uno de esos ámbitos es la ética que, como vimos anteriormente, para Wittgenstein es de lo más importante, aunque ella está fuera del mundo:

La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo.
(No son problemas de la ciencia natural los que se han de solucionar aquí.) TLP, 6.4312.

Llegamos así a la primera aseveración sobre ética que puede ser encontrada en el *Tractatus*: “Es por ello por lo que no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar⁵⁵ nada que sea más elevado⁵⁶”. TLP, 6.42. O sea, la ética está fuera del mundo; ella

⁵⁴ En ese sentido debemos leer el aforismo 6.4321: “Los hechos, todos ellos, pertenecen sólo a la tarea, no a la solución”. Las figuras pueden representar el mundo, que es el caso (Aforismo 1), pero este aforismo (6.41) nos está diciendo que los valores están fuera del mundo. Si ellos están fuera del mundo su figuración no es posible, pues el modelo utilizado iría contra las condiciones de sentido enumeradas *supra*. Esa es la razón, según Mc Guinness, por la cual los aforismos a partir del 6.3, que analizan las leyes y las proposiciones de la ciencia, acaban en el 6.4. Cf. MCGUINNESS, Brian. *Wittgenstein: A life. Young Ludwig 1889-1921*. California: University of California Press, 1988, p. 315.

⁵⁵ El verbo alemán aquí utilizado es *ausdrücken* (siendo el sustantivo *Ausdruck*: expresión), que literalmente puede ser traducido por *expresar*. Existe sin embargo en la traducción al portugués una confusión ya que *ausdrücken* puede ser traducido como *exprimir*. Observamos, por ejemplo en el aforismo 3.251: “*Der Satz drückt auf bestimmte, klar angebbare Weise aus, was er ausdrückt: Der Satz ist artikuliert*”. Lopes dos Santos continúa traduciendo en los aforismos que se habla sobre ética el verbo *ausdrücken* por *exprimir*, lo que considero un equívoco.

⁵⁶ La versión en inglés es más precisa al traducir como *higher* [más alto] la palabra alemana *höhere*. La versión en portugués optó por la alternativa *além* [más allá]. El sentido no se pierde en la expresión brasileña, sin embargo parece que el propio aforismo hace una declaración valorativa que es enunciada mejor en las otras dos versiones. En otras palabras, *höhere*

se ocupa de valores que no están en él: “Es claro que la ética no consiente en que se la exprese. La ética es transcendental. (Ética y estética son uno y lo mismo)” TLP, 6.421. Cuando Kant explica el concepto de *transcendental* en la *Crítica de la Razón Pura*, él expone: “Llamo *transcendental* a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*”⁵⁷. Es decir, la ética es transcendental en cuanto no se ocupa de los hechos ni de lo que concierne a la experiencia, y al ser independiente de la experiencia y de toda impresión de los sentidos, ella es *apriorística*.

En el aforismo siguiente (6.422), Wittgenstein analiza los requisitos de lo que sería una norma o ley ética:

Lo primero que se nos viene a las mientes al proponer una ley ética de la forma “Debes...”, es: “¿Y qué si no lo hago?” Es claro que la ética no tiene nada que ver con castigos y recompensas en el sentido habitual. Por ello, la pregunta por las *consecuencias* de una acción tiene que carecer de importancia. Al menos esas consecuencias no han de ser eventos. Pero, a pesar de todo, en la pregunta planteada tiene que haber algo que sea correcto. Ciertamente, tiene que haber algún género de castigo y recompensa éticos, pero estos tienen que residir en la propia acción.

parece aludir a algo que es *superior*, lo que quiere decir que no solamente está “más allá”, sino que es valorizado positivamente mejor que lo que está aquí.

⁵⁷ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. (Trad. Manuel G. Morente). Madrid: Librería General de Victoriano Suarez, p. 42. Unas páginas después aclara: “Por eso la filosofía transcendental es una filosofía de la razón pura, meramente especulativa. Pues todo lo práctico, por cuanto encierra motivos, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a las fuentes empíricas del conocimiento”. *Ibíd.*, p. 44. La distinción entre *a priori* y *a posteriori* es *harta conocida*: “... la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aún de toda impresión de los sentidos. Esos *conocimientos* llamados *a priori* se distinguen de los *empíricos* en que estos últimos tienen sus fuentes *a posteriori*, a saber, en la experiencia”. *Ibíd.*, p. 28.

(Y es claro también que la recompensa debe ser algo agradable y el castigo algo desagradable.)
TLP, 6.422.

Wittgenstein parece estar preocupado con la parte de la ética que se ocupa de la fundamentación valorativa de las acciones: esto es, por qué una acción es *buen*a o *mal*a. La ley o norma moral sería una consecuencia de esa primera valoración. Este aforismo deja claro que la ética, con la cual el filósofo austríaco se preocupó es aquella que justifica o no ciertas acciones (valoriza), no con la construcción de un sistema normativo, pero con sus bases. Para Anscombe, que la punición o la recompensa estén en la propia acción tiene que ser interpretado usando el aforismo 6.423⁵⁸: “No se puede hablar de la voluntad como sujeto de lo ético. Y la voluntad como fenómeno interesa solamente a la psicología”. En otras palabras, si quisiera fundamentar la ética en la voluntad incurriría en contrasentidos, pues estaría yendo contra las condiciones de sentido enumeradas anteriormente. Si quisiera trabajar sobre la voluntad como fenómeno, estaría escapando a los límites de la filosofía, pues eso es competencia de la psicología. La voluntad del sujeto está fuera del mundo, ella es un límite del mundo. En el último capítulo de la presente tesis elaboraré un poco más el concepto de sujeto volitivo presente en el *Tractatus*.

Para Wittgenstein el sujeto que hace figuras, que representa, está en el límite del mundo (“El sujeto no pertenece al mundo, sino que es más bien un límite del mundo”, TLP, 5.632)⁵⁹. Siguiendo la

⁵⁸ ANSCOMBE, 1959, p.171. Aquí la palabra que se traduce como “sujeto” es Träger, traducida en inglés como *bearer*, y en portugués como *portadora*. Considero mejores esas traducciones que la española. El punto que Anscombe levanta aquí va en la línea de la intención de Wittgenstein, al caracterizar la voluntad como límite del mundo.

⁵⁹ En el aforismo 5.633 leemos: “¿Dónde se ha de apreciar en el mundo un sujeto metafísico? Dices que se trata aquí de algo completamente semejante al caso del ojo y el campo de visual. Pero tú *no* ves realmente el ojo. Y nada en *el campo de visión* permite inferir que es un ojo el que lo ve”. Ya el 5.6331 explica de forma gráfica la idea: “El campo de visión no tiene ciertamente esta forma:

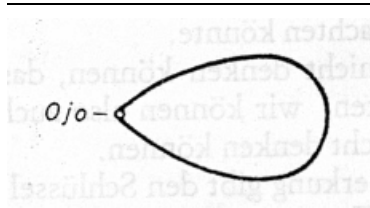
exposición de Anscombe⁶⁰, podemos afirmar que el sujeto volitivo se encuentra también en el límite del mundo, pues no existe una conexión lógica entre mi voluntad y lo que actualmente sucede en el mundo. Así como el sujeto que representa es un límite del mundo, también lo es el sujeto volitivo, pues la volición que puede ser estudiada (la voluntad) sería un fenómeno de interés solamente para la psicología. La acción descrita como voluntaria en el sentido ético es algo independiente de lo que sucede en el mundo. La voluntad como portadora de lo ético es transcendental en el *Tractatus*. La voluntad que procura mudar el mundo, los hechos [*Tatsachen*], lo logrará solamente al cambiar los límites del mundo, pero no el mundo en sí:

Sí la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje.

En resumen, de este modo el mundo se convierte, completamente, en otro. Debe, por así decirlo, crecer o decrecer como un todo.

El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices. TLP, 6.43.

El mundo se convierte en otro, no al mudar los hechos, más al mudar su límite. De esto se sigue que al intentar explicar en qué consistió esa mudanza de un mundo en otro se cometerían contrasentidos [*unsinnig*], pues se estaría intentando *decir* lo que puede



⁶⁰ ANSCOMBE, 1959, p. 171. Para Dall'Agnol, el sujeto volitivo manifiesta su volición en las acciones, y una de ellas es hacer figuras de los hechos (TLP, 2.1). De esta manera, tenemos un vínculo entre el sujeto que representa y aquel que manifiesta su voluntad en el mundo por medio de las acciones. Ambos son el sujeto metafísico, que es transcendental en el sentido que acabo de describir, o sea, es un límite del mundo. Cf. DALL'AGNOL, 1995, pp. 40 et seq.

ser solamente *mostrado*.⁶¹ Así encontramos que en el aforismo 6.521, Wittgenstein explica que quien halló el sentido de la vida, tendría dificultades en explicar qué fue lo que halló; o sea, en tendría problemas para elaborar proposiciones con sentido que expliquen en qué consiste ese sentido de la vida, pues este se encuentra fuera del mundo⁶².

Tal como Wittgenstein expone en el aforismo 6.54⁶³, el *Tractatus* consiste en un conjunto de pseudo-proposiciones, pues son proposiciones que van contra las condiciones de sentido enumeradas anteriormente. Los pasajes que tratan de lo místico y de la ética no son excepciones a ese estatus de los aforismos del libro. Recordemos que Wittgenstein, al describir lo místico está intentando *decir* lo que puede ser *mostrado* (“Lo místico no consiste en cómo es el mundo, sino en *que* sea”, TLP, 6.44). Entonces, mediante contrasentidos, Wittgenstein pasa a afirmar cuestiones que solamente pueden ser mostradas y no dichas. Por ejemplo, al tocar el tema de la mortalidad escribe: “Así también, a la hora de la muerte, el mundo no cambia, se termina”, TLP, 6.431, y al explicar esta afirmación hace referencia a la noción de eternidad:

⁶¹ Para Fogelin, las proposiciones de la ética tienen significado no en aquello que *dicen*, sino que en aquello que *muestran*. FOGELIN, 1976, p. 96. Para Dall’Agnol existe una diferencia entre *decir* y *hablar*, siendo este último caso aquel en el cual el ser humano manifiesta sus opiniones sobre ética, aunque esas aseveraciones no cumplen las condiciones de sentido del *Tractatus*. Sin embargo, ellas no *dicen* nada (pues no son bipolares), ellas son importantes pues esta actividad es una parte esencial del ser humano. Cf. DALL’AGNOL, 1995, p. 138.

⁶² Anterior a este encontramos una afirmación que vindica la postura de que cualquier valoración está fuera del mundo, al mismo tiempo que descarta una posición ateísta por parte de Wittgenstein: “Para lo que es más elevado resulta totalmente indiferente *cómo* sea el mundo. Dios no se revela *en el mundo*” TLP, 6.432. Las entradas del día 08 de julio de 1916 son esclarecedoras, siendo la primera: “Crear en Dios significa entender la cuestión sobre el significado de la vida”. Traducción nuestra.

⁶³ En el penúltimo aforismo del libro, Wittgenstein explica por qué se toma esta libertad: “Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos [*unsinnig*], cuando mediante ellas- a hombro de ellas- ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene que, por así decirlo, tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella). Tiene que superar esas proposiciones, entonces verá el mundo correctamente”, TLP, 6.54.

La muerte no es un evento de la vida. De la muerte no tenemos vivencia alguna.

Si por eternidad no entendemos duración temporal infinita sino la intemporalidad, entonces vive eternamente el que vive en el presente. Nuestra vida carece de final en la medida que nuestro campo visual carece de límites. TLP, 6.4311.⁶⁴

Claramente, Wittgenstein elaboró aquí proposiciones que no tienen lugar en el espacio lógico. Esto lo hizo consciente, pero además nos brinda una luz respecto a su postura en temas éticos. Siguiendo la línea del *Tractatus* en la *Conferencia*, Wittgenstein adopta una postura no-cognitivist, sin embargo él torna más explícitos sus argumentos. Primero, él parte de la caracterización que G.E. Moore hizo de la ética algo así como “una investigación sobre qué es *bueno*”⁶⁵. Aplicando el que vendría a ser un concepto de su segunda etapa⁶⁶, Wittgenstein comienza cuestionando dos tipos de manifestaciones que nos permiten concluir que, a pesar de compartir características de semejanza, estamos tratando de fenómenos diferentes: aquello que podemos llamar valor absoluto y aquello que podemos llamar valor relativo. Wittgenstein

⁶⁴ En el día 08 de julio de 1916 de los *Notebooks*, Wittgenstein escribió: “Solamente un hombre que vive, no en el tiempo pero en el presente, es feliz”. (Traducción nuestra).

⁶⁵ MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: University Press, 1993, p. 52. Como es sabido, Moore efectúa primero un análisis metaético respecto al concepto *bueno*. Posteriormente trabaja en el nivel de la ética normativa. A pesar de no explicar explícitamente a cuál nivel Wittgenstein se refiere, con la lectura del texto fácilmente concluimos que él parte de los cuestionamientos metaéticos de Moore.

⁶⁶ No estoy especulando que Wittgenstein en este momento ya había desarrollado los principales conceptos de su segunda filosofía. Simplemente considero que el método de observar varios usos de la palabra “bueno” y buscar lo que ellos tienen de común, nos hace pensar en el método propuesto en las *Investigaciones Filosóficas*: observar los *juegos de lenguaje* que contengan la palabra “bueno” entre sus lances y buscar sus semejanzas (*semejanzas de familia*). Leemos en la *Conferencia*: “...cuando él tomó varias fotos de diferentes caras en el mismo plato fotográfico, para poder obtener la imagen de los rasgos típicos que todos ellos tenían en común”, LE, p. 1. Traducción nuestra.

caracteriza la ética, también, como “la investigación de lo que es valorizado, o, de lo que es verdaderamente importante, o..., del significado de la vida, o de lo que hace que la vida valga la pena ser vivida, o de la manera correcta de vivir”⁶⁷, y así se dedica a distinguir los dos tipos de valores: absolutos y relativos. Los absolutos son éticos y los relativos triviales.

En lo que importa, los valores relativos son juicios tocantes a un estándar predeterminado. Ellos pueden ser reducidos a enunciados sobre hechos. O sea, pueden ser expresados de tal manera que esclarezcan su carácter factual: “X es un buen jugador”, significa “Si ser un buen jugador es hacer muchos goles, y X hace mucho goles, entonces X es un buen jugador”.

Ahora, aunque todo juicio relativo puede ser reducido a un enunciado factual, no sucede lo mismo con los valores absolutos: no todo enunciado de hechos puede ser, o puede implicar, un juicio de valor⁶⁸. Para explicar esta imposibilidad, Wittgenstein elabora un ejercicio de pensamiento:

...supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y por consiguiente, conociera todos los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y que esa persona conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan, además de esto, que esta persona escribió todo lo que sabe en un gran libro, entonces tal libro contendría una descripción completa del mundo; y lo que quiero decir es que, ese libro no incluiría nada de lo que podríamos llamar un juicio ético ni nada que puede implicar lógicamente tal juicio.⁶⁹

En otras palabras, las descripciones contenidas en ese libro incluirían juicios y proposiciones sobre hechos (aquellas que el *Tractatus* sitúa dentro del espacio lógico, y que son del tipo de cosas que pueden ser *dichas*, como las proposiciones de la ciencia). “Hechos, hechos y hechos, pero no ética”, (LE, p.3), acaba diciendo Wittgenstein. Lo que es superior, sublime, lo que está por encima de ese escenario factual no será expresado en ese libro. Es imposible que esa persona

⁶⁷ Ibid., p. 1. Traducción nuestra.

⁶⁸ LE, p.4. Traducción nuestra.

⁶⁹ Ibid., p.3. Traducción nuestra.

escriba, con la rigurosidad de las condiciones de sentido del *Tractatus*, un libro sobre ética, que pueda elevar ese saber a la categoría de ciencia. Wittgenstein intenta explicar el punto central de su argumento con una metáfora: "... Si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, con una explosión, todos los demás libros del mundo"⁷⁰.

La razón por la cual Wittgenstein es tan contundente respecto a su argumento es comprensible, siempre y cuando tengamos en mente la tarea que había intentado realizar en el *Tractatus*. Los límites del lenguaje no nos permiten tratar los valores absolutos con la rigurosidad con la que se tratan los fenómenos empíricos⁷¹. Los estados de cosas que fueron caracterizados en el *Tractatus*, se diferencian categóricamente del ámbito de lo superior, o sea, del ámbito de los valores absolutos de los que trata la ética⁷². De esta manera, si quisiera expresar verbalmente experiencias que estén entrelazadas con los valores absolutos cometería contrasentidos; y que sean contrasentidos es una de las cualidades que las caracterizan:

Es decir: veo ahora que esas expresiones carentes de sentido no eran contrasentidos porque yo no hubiera todavía encontrado las expresiones correctas, sino que el que carezcan de sentido era su esencia misma. Porque todo lo que quería hacer con ellas era precisamente *ir más allá* del mundo y eso es decir más allá del lenguaje significativo. Toda mi tendencia y, creo, la tendencia de todos

⁷⁰ *Ibíd.*, p.4. Traducción nuestra.

⁷¹ "Nuestras palabras, usadas como las usamos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y comunicar significado y sentido, significado natural y sentido. La ética, si alguna cosa es, es supernatural y nuestras palabras solamente expresan hechos, así como una taza de té solamente contendría una taza de té llena de agua si se vertiera un galón sobre ella", *Ibíd.*, p.5. Traducción nuestra.

⁷² "... Y similarmente un bien absoluto, si es un estado de cosas descriptible, sería uno que, necesariamente, todos nosotros traeríamos a colación o nos sentiría culpados de no hacerlo, independiente de los gustos e inclinaciones. Y quiero decir que ese estado de cosas es una quimera. Ningún estado de cosas tiene, en sí mismo, lo que quisiera llamar poder coercitivo de un juicio absoluto", LE, p.5. Traducción nuestra.

los hombres que alguna vez intentaron escribir o hablar sobre Ética o Religión fue ir en contra de los límites del lenguaje.⁷³

Para Wittgenstein, en ética y en religión se están usando constantemente símiles. El problema se da cuando se cuestiona respecto al hecho con el cual es construido el símil, pues el símil debe representar un hecho. Cuando se busca el hecho que está siendo representado mediante el símil, me doy cuenta de que ese hecho no existe, y es el momento en el que se toma consciencia de que lo que parecía un símil, era en realidad un contrasentido.

Que no podamos expresar la ética, para Wittgenstein, implica que ella no podrá alcanzar el nivel de la ciencia, pues quien intente acrecentar el conocimiento por medio de tal saber no lo logrará, ya que ella no se refiere a los hechos⁷⁴. En esa inefabilidad consiste el no-cognitivismo wittgensteiniano; sin embargo, inferir de ahí que Wittgenstein defendería un subjetivismo, o un relativismo, o un escepticismo respecto a la ética en esta su primera etapa, lo considero un error. En el cuarto capítulo de la presente tesis, expondré mis argumentos en contra del subjetivismo, del escepticismo y del relativismo a partir de Wittgenstein.

Considero que existen dos aforismos en el *Tractatus* útiles para aclarar la posición de Wittgenstein en relación con lo que él llama valores absolutos en la *Conferencia*:

La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo –limitado-.
Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico. TLP, 6.45.

Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa *resulta ella misma manifiesta*; es lo místico. TLP, 6.522.

⁷³ Ibíd., p.7. Traducción nuestra.

⁷⁴ Ibíd., p.7. Traducción nuestra. En el libro de Waismann se corrobora esa idea en un conversación de 1930: “Lo ético no se puede enseñar. Si, mediante una teoría, pretendiera explicar al otro en qué consiste la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor.” WAISMANN, 1979, p.117.

Este segundo aforismo lo transcribí anteriormente, pero ahora deseo exponerlo con mayor detenimiento. Preferiría traducirlo⁷⁵ como: “Hay, sin embargo, lo inefable. Esto se *muestra* por sí mismo, esto es lo místico”. Nótese que el verbo que se utiliza en la segunda oración es *zeigen* (mostrar). El verbo de la primera oración (“hay” o “existe”), está haciendo referencia a que lo místico es un ámbito que no se deja *decir* [*sagen*], pero se *muestra* [*zeigen*]. Como vimos en el apartado anterior, podemos hacer una lista de algunas cosas que pertenecen a ese ámbito, sin embargo, nos importa en este momento la ética. Esta afirmación no es suficiente argumento para afirmar que existe la ética simplemente porque existen juicios éticos; esto por dos razones: primero, en ese sentido podría argüir a favor de un relativismo ético o cultural, y defender que la sociología o la antropología como ciencias pueden ocuparse de la ética. Segundo, porque, como quedó claro con la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein “limpiaría” esos juicios éticos para demostrar que son contrasentidos, pues no consiguen expresar ese ámbito que EXISTE, y que él llama “lo místico”.

¿Cómo se debe leer, entonces, este aforismo? A la luz del anterior transcrito: contemplar el mundo *sub specie aeterni* como un todo limitado. Pero, ¿esto qué significa? Una entrada en los *Notebooks* con fecha del 07 de octubre del 1916 servirá para esclarecer ese punto: “...la cosa vista *sub specie aeternitatis* es la cosa vista junta con todo el espacio lógico”. La percepción del mundo a la luz del espacio lógico es contemplar el mundo como un todo limitado. ¿Por qué? Porque da claridad para entender cuáles cosas son posibles y cuáles no gozan de la propiedad de contingencia, o sea, cuáles son necesarias⁷⁶. Las primeras

⁷⁵ En alemán el aforismo dice: “*Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*”. Se debe llamar la atención a que la palabra *Unaussprechliches* no alude al verbo *Sagen* sino al verbo *Sprechen*. En inglés *Unaussprechliches* fue traducida como *inexpressible*, que haría alusión al verbo *Ausdrücken*. La traducción brasileña utiliza la palabra *inefável*, que está más de acuerdo con el espíritu de toda la obra, y que utilizo aquí, pues *inefable* significa: “Que no se puede explicar con palabras”. Fuente: Diccionario online de la Real Academia Española. Disponible en <http://dle.rae.es/?id=LSJaO9J>, recuperado el 23 de abril del 2014.

⁷⁶ Espinosa, en su tentativa de explicar la ética a partir de una axiomática geométrica inspirada en los *Elementos* de Euclides (EUCLIDES, 1944),

se dice, las segundas se muestran. Estas no pueden ser de otra manera: la forma lógica, el mundo, los valores absolutos. ¿Por qué es esta experiencia es lo místico? Porque revela aquello que es superior, que está más allá de los hechos (los cuales sí pueden ser de otra forma).

El mismo día 07 de octubre de 1916 leemos: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la vida buena es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. Esta es la conexión entre arte y ética”. La vida buena, desde la perspectiva ética, es observar el mundo como un todo limitado que me permite percibir lo superior en él. En las entradas del 11 de junio del mismo año encontramos la conexión entre el mundo limitado y lo superior:

¿Qué sé sobre Dios y el propósito de la vida?
 Sé que este mundo existe.
 Que estoy situado en él como mi ojo en el campo visual.
 Que algo sobre él es problemático, lo que llamamos su sentido.
 Que este sentido no yace en él sino que fuera de él. [Cf. 6.41.]
 Que la vida es el mundo. [Cf. 5.621.]
 Que mi vida penetra el mundo.
 Que mi voluntad es buena o mala.
 Por lo tanto, que lo bueno y lo malo están de cierta manera conectados con el sentido del mundo.
 El sentido de la vida, es decir, el sentido del mundo, lo podemos llamar Dios

escribió en la proposición XLIV de su *Ética* “No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes sino como necesarias”. El segundo corolario de esa proposición dice: “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad [*sub specie aeternitatis*]”, y al explicar esta perspectiva escribió: “La razón percibe esta necesidad de las cosas verdaderamente, es decir, tal como es en sí. Ahora bien, esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios; luego es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa perspectiva de eternidad [*sub specie aeternitatis*]”. ESPINOSA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña). Madrid: Ediciones Orbis S.A.:1980, pp. 110-111.

Y conectar con esto la comparación de Dios con un padre.⁷⁷

Aunque en el *Tractatus*, Wittgenstein no se explaya mucho en la noción de Dios. En los *Notebooks* encontramos muchos pasajes que permiten entender el vínculo entre el sujeto, el mundo y aquello que él llama superior [*höhere*] y que pertenece a lo místico. La percepción de ese vínculo es la observación del mundo *sub specie aeternitatis*: el sujeto volitivo está en el límite del mundo; el mundo de los hechos es limitado, y lo que le da valor al mundo (o lo creó) está fuera de él. En el *Tractatus* apenas nos advirtió: “Cómo sea el mundo es completamente indiferente para lo que está más alto [*höhere*]. Dios no se revela *en* el mundo”. TLP, 6.432⁷⁸. En los otros pasajes en los que Wittgenstein se refiere a Dios, podemos observar el vínculo que existe entre Dios y el espacio lógico, y en ellos queda claro que aquello que está fuera del mundo, de la manera que está su creador, no puede ser *dicho*: “Se ha dicho alguna vez que Dios pudo crear todo, salvo lo que fuese contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que nosotros no somos capaces de *decir* qué aspecto tendría un mundo ilógico”. TLP, 3.031⁷⁹. Es esclarecedor el aforismo 6.372, pues distingue entre la visión de mundo de los modernos que creen en las leyes de la ciencia y la de los antiguos que creen en Dios y en el destino⁸⁰. Los primeros caen en un engaño al

⁷⁷ En la versión alemán la palabra que traduzco aquí como *sentido* fue traducida al inglés como *meaning*.

⁷⁸ Respecto a la traducción de *höhere*, véase la nota # 58 *supra*.

⁷⁹ “Si un Dios crea un mundo en el cual ciertas proposiciones son verdaderas, crea también un mundo en el cual todas las proposiciones que derivan de ellas son verdaderas. Y de modo semejante, no puede crear un mundo en el cual la proposición «*p*» sea verdadera sin crear todos sus objetos”. TLP, 5.123. Wittgenstein se ocupa aquí del vínculo que existe entre la estructura de las imágenes del mundo y el mundo propio. Lo que interesa específicamente es la alusión a la creación de un mundo por Dios.

⁸⁰ “Así, los modernos confían en las leyes naturales como en algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino. Ambos tienen razón y no la tienen; pero los antiguos eran aún más claros, en cuanto reconocían un límite preciso, mientras que el sistema moderno quiere aparentar que *todo* está explicado”. TLP, 6.372.

defender que *todo*⁸¹ tiene explicación; los segundos erran al atribuir a la causalidad lo que no tiene su origen o causa en ella; sin embargo, y esto es lo importante, aciertan al observar que la explicación causal de los fenómenos tiene un límite. Percibir ese límite es observar el mundo *sub specie aeternitatis*.

Si volvemos a los pasajes de los *Notebooks*, en los cuales Wittgenstein continúa exponiendo su concepción de Dios, podemos fácilmente observar la conexión con los acontecimientos del mundo:

Orar es pensar sobre el sentido de la vida.
No puedo torcer los acontecimientos del mundo a mi voluntad: soy completamente desprovisto de poder.
Solo puedo hacerme independiente del mundo- y entonces en cierto sentido dominarlo -al renunciar cualquier influencia en los acontecimientos⁸².

Unos días después de esas entradas, Wittgenstein escribió directamente sobre la creencia en Dios. A todas luces, estos pasajes no pasarían el filtro de limpieza que llevó varios de los pasajes de los *Notebooks* a ser parte del *Tractatus*; sin embargo, ellos son importantísimos para entender lo que significa ver el mundo *sub specie aeternitatis*. El aspecto transcendental de la ética es equiparado al de la lógica en una entrada de julio del 1916: “La ética no trata del mundo. La ética debe ser una condición del mundo, como la lógica”. Ese mismo día escribió: “El mundo y la vida son uno”. Del mundo, que es el caso, y de la vida se puede decir algo; de aquello que le da sentido, no. Lo superior está fuera del mundo; esto significa que, comprender que los hechos no son la totalidad de lo que “importa” es ver el mundo *sub specie aeternitatis*. En las entradas del 08 de julio del 1916 continúa analizando esta visión, asumiendo a Dios como lo superior:

⁸¹ La expresión que Wittgenstein utiliza en el aforismo 6.372 es *alles*: “...als sei alles erklärt”. Debemos recordar que el *Tractatus* comienza por advertirnos que “el mundo es *todo*, lo que es el caso”. TLP, Aforismo 1. En alemán leemos: “Die Welt ist alles, was der Fall ist”. *Todo* [*alles*] puede ser explicado solamente si concebido como el aforismo 1 nos lo expone, o sea, como la totalidad de los hechos. Pero el *todo* del aforismo 6.732 está refiriéndose al *todo* que incluye las cosas que no pueden ser *dichas*, sino tan solo mostradas. Por esta razón, los antiguos llegaron antes al límite del mundo y lo respetaron.

⁸² *Notebooks*, 11 de junio del 1916. Trad. Nuestra.

Creer en un Dios significa entender la cuestión sobre el sentido de la vida.

Creer en un Dios significa ver que los hechos del mundo no son el fin del asunto.

Creer en Dios significa ver que la vida tiene un sentido.

El mundo me es *dado*, es decir, mi voluntad entra en el mundo completamente desde afuera como en algo que ya estaba ahí

(Sobre lo que es mi voluntad, no sé todavía)

Es por esto que tenemos el sentimiento de ser dependientes de una voluntad extraña.

Sea como esto sea, de todos modos *somos* en un cierto sentido dependientes, y en lo que somos dependientes lo llamados Dios.

En este sentido, Dios simplemente sería el destino, o, lo que es lo mismo: el mundo-que es independiente de nuestra voluntad.

Puedo hacerme independiente del destino.

Hay dos deidades: el mundo y mi independiente yo.

Soy feliz o infeliz, eso es todo. Puede ser dicho: lo bueno y lo malo no existe.

Un hombre que es feliz no debe temer. Ni siquiera ante la muerte.

Solamente un hombre que vive, no en el tiempo, pero en el presente es feliz.

Tres de los pasajes aquí transcritos aparecen en el *Tractatus*, sea literalmente o con la formulación modificada: la voluntad entra en el mundo desde afuera, soy feliz o infeliz, y el último pasaje transcrito en la cita anterior. Todos ellos aparecen en el *Tractatus* cuando Wittgenstein está refiriéndose a que los valores están fuera del mundo. Lo que Wittgenstein escribió específicamente ese día permite entender lo que significa ver el mundo *sub specie aeternitatis*: percibir que el mundo es limitado y que lo que le da sentido está fuera de él. Por un lado está lo superior, que podemos llamarlo de Dios o de destino o como sea, pues el mundo no se deja influenciar por él. Por otro lado está el yo transcendental. La voluntad de ese yo transcendental no puede modificar el mundo, solamente puede mudar el sujeto, por esta razón o somos

felices, o somos infelices. Leemos en el aforismo 6.373 del *Tractatus* lo mismo que fue escrito el 05 de julio de 1916: “El mundo es independiente de nuestra voluntad”.

No basta percatarse de la limitación del mundo, es necesario tenerlo presente en nuestra percepción del todo: “El modo usual de observar las cosas ve los objetos desde el medio de ellos, la vista *sub specie aeternitatis* desde afuera; lo hace de cierta manera que tenga la totalidad del mundo como trasfondo”⁸³.

Considero que los pasajes transcritos son suficientes para demostrar que la inefabilidad de la ética defendida por Wittgenstein en su primera etapa lo caracteriza como un no-cognitvista, pero no como un subjetivista, ni como un escéptico, ni como un relativista. Esta última posición será tratada con más profundidad en el cuarto capítulo. Por ahora, considero pertinente recordar que Wittgenstein no defendía la idea de que los temas éticos se trataran sin la debida exigencia científica, la que un discurso ético con sentido exigiría. La pretensión del filósofo era que no se tratara a la ética como una ciencia, pues es imposible *decir* lo que solamente puede ser *mostrado*. Tratar las cuestiones éticas como si fueran estados de cosas es un error, y esa es la manera cómo opera la ciencia (“La verdad es que la manera científica de ver hacia un hecho no es la manera de verlo como un milagro”⁸⁴). Al final de la *Conferencia sobre ética* quiso resaltar el respeto que tenía por la voluntad de tratar y entender las cuestiones éticas, característica de los seres humanos:

Pero es un documento de una tendencia en la mente humana que yo personalmente no me puedo impedir respetar profundamente y ni por mi vida la ridiculizaría⁸⁵.

En el siguiente capítulo expondré la apertura de las condiciones de sentido hecha por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, para observar qué sucedió con el espacio lógico, y finalmente ubicar la ética a partir de los párrafos de ese libro.

⁸³RHEES, Rush. “Some Developments in Wittgenstein’s View of Ethics”. In: *The Philosophical Review*, 74 (1):17-26. 1965, p. 20. Trad. nuestra.

⁸⁴LE, p.8. Traducción nuestra.

⁸⁵Ibíd., p.8. Traducción nuestra.

Capítulo II: Las *Investigaciones Filosóficas*: Pintando el Paisaje

-Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos.

Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿Cómo hemos aprendido el significado de esta palabra («bueno», por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados. IF, § 77.

En el este capítulo expondré los conceptos primordiales de las *Investigaciones Filosóficas* para entender cuáles fueron los principales cambios hechos por Wittgenstein y, más importante aún, cuáles fueron los puntos en los que no hubo mudanza alguna. Recordemos que el libro fue publicado en 1953, dos años después de la muerte del filósofo, ya editado por sus herederos literarios: Rush Rhees y Elizabeth Anscombe, quienes explicaron que Wittgenstein terminó la primera parte del libro en 1945, y la segunda entre 1947 y 1949¹.

Ya en el prefacio, con fecha de enero de 1945, Wittgenstein advirtió que el *Tractatus Logico-Philosophicus* debió ser publicado junto con el nuevo libro², para que fuese más fácil entender bien cuáles

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. (Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines). Barcelona: Editorial Crítica, 2008, p. 9. Para elaborar este capítulo utilicé la traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, publicada por la primera vez en 1988. He consultado también la versión de los *Werkausgabe (in 8 Banden)*, así como la traducción de G. E. M. Anscombe de 1953. Como trabajaré principalmente sobre la primera parte del libro, utilizaré la notación tradicional de colocar la abreviación de las *Investigaciones Filosóficas*: IF, seguidas del símbolo § con el número del respectivo párrafo que estoy citando.

² “Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus Logico-Philosophicus*) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos los viejos pensamientos y los nuevos: que estos sólo podían recibir su correcta iluminación con el *contraste* y en el *trasfondo* de mi viejo modo de pensar”. Ibíd, p. 13. Subrayado nuestro. Nótese la importancia de este comentario: para entender el libro se debe de tener como plano de fondo el *Tractatus Logico-*

fueron las mudanzas propuestas. Una vez que ya ha quedado definido lo qué es el espacio lógico en el *Tractatus*, intentaré ubicarlo en las *Investigaciones*, para luego localizar la ética en esta segunda etapa del pensamiento wittgensteiniano. Intentaré mostrar que la noción de posibilidades de comunicación fue ampliada, por lo que ciertas cosas que antes podían ser solamente *mostradas* ahora también podrán ser *dichas*. Finalmente, cuestionaré si a partir de la mudanza que se observa en las *Investigaciones Filosóficas*, podría argumentarse que Wittgenstein defendía un relativismo ético. Esto es, determinar si su postura no-cognitivistica queda esclarecida de mejor manera en su segundo libro publicado o si se puede encuadrar a Wittgenstein dentro del relativismo, como resultado de aplicar los cambios en el análisis del discurso que él propuso.

Mi propuesta es que la apertura de las *Investigaciones* puede ser alineada con la postura no-cognitivistica del *Tractatus*. Intentaré exponer mis argumentos al final de este capítulo, para en el siguiente analizar los argumentos de defensores y atacantes del relativismo a partir del segundo Wittgenstein.

2.1 Expresiones polivalentes

Wittgenstein continuó preocupándose con los límites del lenguaje, pero mudó su modo de encarar esa tarea. En las *Investigaciones*, no propone un límite lineal entre lo que es y lo que no es posible decir. Ahora, Wittgenstein percibirá que existen puntos de origen y subdivisiones del espacio lógico del lenguaje que deben ser unidos. En otras palabras, conocer todas las posibilidades de las proposiciones no se puede lograr solamente en el nivel sintáctico sin recurrir al nivel pragmático. Conocer los casos particulares y concretos en su uso³ se convierte en el método adecuado para determinar las

Philosophicus. Por esta razón lo expuse este en el capítulo anterior, para facilitar la observación de lo que verdaderamente mudó y de lo que no sufrió ninguna alteración.

³ La palabra que Wittgenstein utiliza en alemán es: *Gebrauch*. Se debe tener cuidado con esta afirmación, pues no estoy aseverando que Wittgenstein menospreció el uso en el *Tractatus*. En la entrada del 11 de junio de 1916 escribió: “La manera en la cual el lenguaje significa es reflejada en su uso”. Estoy argumentado aquí que el método nuevo propone *quedarse* en ese nivel del uso, ya que el análisis lógico hecho en el *Tractatus*, que nos llevaría la forma general de la proposición es abandonado.

posibilidades de significado de una expresión. De esta manera, los límites del lenguaje dejan de ser lineales y pasan a ser irregulares⁴.

Es así como en las *Investigaciones* se da una mudanza de método. Como se observó en el capítulo anterior, en el *Tractatus* Wittgenstein partió de las proposiciones compuestas para observar las condiciones de sentido del lenguaje. De las proposiciones compuestas pasó a las proposiciones elementales, después las descompuso en nombres representativos de los objetos de la realidad. En las *Investigaciones* Wittgenstein observará cómo funciona el lenguaje natural, cómo se aprende, cómo se enseña, cómo es utilizado el lenguaje natural, sin buscar construir condiciones universales de sentido. Por el contrario, Wittgenstein intentará explicar cómo funciona el lenguaje natural en su uso, para entender cuáles condiciones son las que dan el significado. Estas condiciones no van a ser universales ni necesarias, serán contextuales y estarán condicionadas a los diferentes tipos de discurso⁵. Wittgenstein pasa a preocuparse así más con el significado

⁴ Para Pears, existen otras dos diferencias entre la primera etapa y la segunda etapa de la filosofía de Wittgenstein: “La primera es, en verdad, una diferencia de grado. En su obra de la última época, enfatiza fuertemente la idea de que filosofía es recuperación: es natural transponer límites y el filósofo es el buen pastor. Esa idea, [...] está presente en el *Tractatus*, pero no llega a ser impertinente porque la teoría del lenguaje, que vendría a ser tratada como un transgresor en el último período de la obra de Wittgenstein, ocupa la posición principal. [...] La segunda diferencia es respecto antes a una cuestión de teoría filosófica que a una cuestión de teoría sobre la filosofía, pero levanta un problema fundamental relativo a la naturaleza de la filosofía. [...] Podrían haber sido persuadidos de que las necesidades, en ambos casos, no admitirían bases factuales en las no áreas prohibidas. Podrían, con todo, tener indagado cuales son las bases exactas en las áreas permitidas. En el sistema del *Tractatus*, la respuesta dada era la de existir una necesidad incondicional, siendo su fuente un trazo objetivo muy general de la realidad. En la segunda fase de las obras de Wittgenstein la cuestión es respondida de manera muy diferente: la necesidad es condicional y su fuente está en nosotros”. PEARS, 1969, pp. 104 y 105. Traducción nuestra.

⁵ Leemos así en el *Cuaderno azul*: “Nuestro método es *pigramente descriptivo*; las descripciones que damos no son esbozos de explicaciones”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1976a, p. 167. Se debe, sin embargo,

[*meinen*]⁶ de las expresiones en vez de preocuparse por su sentido [*Sinn*]. También es importante notar que las acciones humanas forman parte de los *juegos de lenguaje*; es decir, el análisis de Wittgenstein ahora no se concentra solamente en las proposiciones como imagen de los estados de cosas.

Aun enfocándose en el nivel pragmático del lenguaje, Wittgenstein continúa caracterizándose como un anti-teórico y su visión la esencia el objetivo de la filosofía no muda respecto a que ella es una actividad, y no una doctrina. La diferencia radica en que ahora el filósofo no debe rebuscar para hallar lo oculto, sino que debe observar lo que sucede en el lenguaje natural para describir lo que este nos muestra:

La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; en último caso, puede a la postre solamente describirlo. IF, §124.

tener cuidado al interpretar estas aseveraciones. Wittgenstein todavía estaba preocupado con el lenguaje como problema filosófico, y los límites de nuestro pensamiento seguirían siendo los límites del lenguaje. Lo que el filósofo no puede hacer es confundir el método propuesto en las *Investigaciones* con el método propio de la ciencia: "Los filósofos tienen constantemente ante sus ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a hacer preguntas y a responderlas del modo que lo hace la ciencia", *Ibíd.*, p. 46

⁶ Se debe tener cuidado con las traducciones cuando ellas se refieren a ciertas palabras. Ambas consultas aquí traducen *Bedeutung* como *significado* (*meaning* en inglés). Recordemos que *Bedeutung* en el *Tractatus* es el *referente* (fregeano) del nombre. Posteriormente, en las *Investigaciones*, Wittgenstein utiliza el verbo *meinen* para referirse a la significación en los diferentes *juegos de lenguaje* [*Sprachspiele*] a través del uso [*Gebrauch*]. En el comienzo de las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein critica la visión agustiniana del lenguaje (y su antigua postura del *Tractatus*); la importancia de tener presente esta diferencia de los significados de *Bedeutung* y *meinen* radica en que la crítica de Wittgenstein en esos pasajes se centra en el vínculo dado entre el nombre y el objeto, o sea el referente [*Bedeutung*] del nombre. En las *Investigaciones* aun cuando el nombre no tenga referente, el significado puede existir. Leemos en el párrafo 55: "— Pero este hombre sí que es en un sentido lo que corresponde a su nombre. Pero él es destructible; y su nombre no pierde su significado cuando el portador es destruido.- Lo que corresponde al nombre, y sin lo cual no tendría significado, es, por ejemplo, un paradigma que se usa en el juego de lenguaje en conexión con el nombre". IF, § 55.

La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada- Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso está oculto no nos interesa.

Se podría llamar también “filosofía” a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones. IF, §126.

El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada. IF, §127.

...los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando ya lo conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje. IF, §109⁷.

2.1.1 Juegos de lenguaje

Obsérvese que Wittgenstein continúa preocupándose con los malentendidos que puede causar el mal uso del lenguaje. O sea, esta forma de encarar problemas filosóficos (que él mismo llamó pseudo-problemas) no fue alterada en esta segunda etapa. Sin embargo, ahora lo hace alejándose del análisis unívoco, a través de la lógica que utilizó en el *Tractatus*, e introduce el concepto de *juegos de lenguaje* [*der Sprachspiele*] como metáfora de los diferentes usos que podemos

⁷ Leemos en el *Cuaderno Azul*: “Es erróneo decir que en filosofía consideramos un lenguaje ideal, como opuesto a nuestro lenguaje ordinario. Pues esto hace que parezca como si pensásemos que podríamos perfeccionar el lenguaje ordinario. Pero el lenguaje ordinario está perfectamente. Cuando elaboramos 'lenguajes ideales', no es para que reemplacen a nuestro lenguaje ordinario, sino precisamente para eliminar alguna dificultad causada en la mente de alguien, al pensar que ha comprendido el uso exacto de una palabra común. Esta es también la razón por la que nuestro método no consiste simplemente en enumerar los usos actuales de las palabras, sino más bien en inventar otros nuevos de modo deliberado, algunos de ellos a causa de su apariencia absurda”. WITTGENSTEIN, 1976a, p. 37.

encontrar en el lenguaje natural y que no se dejan capturar mediante un análisis único, como el elaborado en el primer libro:

¿Pero cuántos géneros de oraciones⁸ hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden?— Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas-, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una figura aproximada de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática).

[...] Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y otros:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes –

Describir un objeto por su apariencia o sus medidas –

Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo) –

Relatar un suceso –

Hacer conjeturas sobre el suceso –

Formar y comprobar una hipótesis –

Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas-

Inventar una historia y leerla –

Actuar en teatro –

Cantar a coro –

Adivinar acertijos –

Hacer un chiste; contarlo –

Resolver un problema de aritmética aplicada –

Traducir de un lenguaje a otro –

Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar

Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus Logico-philosophicus*). IF, § 23.

Puede observarse que Wittgenstein está criticando duramente el análisis lógico del lenguaje que él hizo en su primer libro, pues la

⁸ Wittgenstein continúa utilizando la palabra alemana *Sätze*.

búsqueda de una forma general de la proposición deja por fuera los innumerables usos que pueden tener los signos, las oraciones, etc. Antes de dar una lista, que no es taxativa, Wittgenstein nos advierte que nada es “fijo”, pues juegos nuevos vendrán, y otros se irán.

Wittgenstein también critica los objetos simples, representados por los nombres en las proposiciones. Leemos:

Pero como lo que se compone de estos protoelementos [elementos primitivos] es ello mismo un producto complejo, por eso también sus denominaciones se convierten en discurso explicativo con esta combinación; pues la esencia de aquél es la combinación de nombres.

Estos protoelementos [elementos primitivos] fueron también los ‘individuos’ de Russell y mis ‘objetos’ (*Tractatus Logico-philosophicus*). IF, § 46.

¿Pero cuáles son las partes constituyentes simples de las que se compone la realidad? IF, § 47.

En las *Investigaciones*, la simplicidad y la complejidad de un objeto no son preestablecidas; ahora ellas dependen de las coordenadas en relación a las cuales el objeto es considerado. En otras palabras, la noción de “objeto” es transformada, lo cual cambia radicalmente la idea de “nombre”. Recordemos que en la primera etapa era posible expresar un nombre con una letra, por ejemplo “a”, que se podía relacionar a otro nombre “b”; proposición que se expresa así “aRb”, donde “R” puede ser cualquier tipo de relación entre los nombres. En las *Investigaciones* el significado de las palabras pasa a depender del contexto. Las palabras dejan de tener un único significado y pasan a ser *instrumentalizadas* de acuerdo con su uso⁹:

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas

⁹ “La filosofía, bajo forma de una crítica del lenguaje, desciende de los cielos y se adhiere firmemente al suelo. Cualquier hecho común sobre el lenguaje puede adquirir importancia”. PEARS, 1969, p. 110. Traducción nuestra.

o impresas. Pero su *empleo* no se nos presenta tan claramente ¡En particular cuando filosofamos! IF, § 11.

Es como cuando miramos la cabina de una locomotora: hay allí manubrios que parecen todos más o menos iguales. (Esto es comprensible puesto que todos ellos deben ser asidos con la mano). Pero uno es el manubrio de un cigüeñal que puede graduarse de modo continuo (regula la apertura de una válvula); otro es el manubrio de un conmutador que sólo tiene dos posiciones efectivas: está abierto o cerrado; un tercero es el mando de una palanca de frenado: cuanto más fuerte se tira, más fuerte frena; un cuarto es el manubrio de una bomba: solo funciona mientras uno lo mueve de acá para allá. IF, § 12.

La idea de figuración de la realidad es abandonada. Al decir verdad, ella es ampliada, pues los *juegos de lenguaje* descriptivos continúan siendo una posibilidad, sin ser la *única* posibilidad. Lo que una palabra significa va depender del contexto intersubjetivo, en el cual ella está siendo utilizada. Es por esta razón que aquel que desea *jugar* debe tener la posibilidad de utilizar las palabras; aquel que realmente *juega* debe, además de conocer las reglas, concretar su uso. Son figuras convencionales. Wittgenstein quiere llamar la atención del carácter instrumental del lenguaje. Instrumento que nos ayuda (y se podría decir que determina) nuestra manera de percibir el mundo:

El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos. Creemos entonces que no puede tener *mucha* importancia *qué* concepto empleemos. Como, en definitiva, podemos hacer física con pies y pulgadas al igual que con metros y centímetros; se trata sólo de una diferencia en la comodidad. Pero tampoco esto es cierto cuando, por ejemplo, los cálculos hechos en un cierto sistema de medidas requieren más tiempo y esfuerzo del que podemos dedicarles. IF, § 569.

Podemos, entonces, describir el *juego de lenguaje* como un conjunto de términos, que está caracterizado en función de las acciones de los hablantes; de esta manera, el lenguaje resulta estar indisolublemente ligado a las prácticas humanas. La identidad de los

juegos de lenguaje es una función de dichas actividades. La pregunta “¿cuántos juegos de lenguaje existen?” es equivalente a “¿cuántas actividades existen?”¹⁰

Dentro de las posibles acepciones que envuelven el término *juegos de lenguaje* en las *Investigaciones* podemos encontrar:

1. *Juegos de lenguaje como prácticas de enseñanza*: las actividades lingüísticas que giran en torno al aprendizaje de la lengua que un niño hace.

[...] es uno de aquellos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos ‘juegos de lenguaje’, y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como de un juego de lenguaje.

Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos de ronda. IF, § 7.

2. *Juegos de lenguaje como parámetros de comparación de juegos ficticios*: son prácticas lingüísticas que pueden ser hipotéticas, inventadas o actuales.

Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje – como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos de lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza. IF, § 130.

3. *Juegos de lenguaje como actividades lingüísticas*: Wittgenstein utiliza como tela de fondo nuestras acciones para teorizar esa acepción de juegos de lenguaje.

Llamaré también de ‘juego de lenguaje’ al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido. IF, § 7.

¹⁰ TOMASINI, Alejandro. *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*. México: Edere, 2002, p. 31.

Se debe prestar especial atención al hecho de que las actividades hacen parte de los *juegos de lenguaje*; o sea, la apertura de las condiciones de sentido va más allá de los signos, y para poder observar el contexto, debemos observar hasta las acciones de los participantes del juego, y así determinar la significación. Esto nos lleva a otro término importante en esta segunda etapa wittgensteiniana: *der Grammatik*.

2.1.2 Gramática

Queda claro que existe una irreductible multiplicidad de juegos de lenguaje, y que no hay un rasgo definidor único para todos, razón por la cual es necesario participar del *juego* o estar cerca de él para poder explicar cómo funciona. Podemos, sin embargo, encontrar ciertas reglas a seguir para participar de los *juegos de lenguaje*. Wittgenstein se refería al grupo de reglas que caracterizan cada juego como a su *gramática*. El término *gramática* no está siendo utilizado según su uso habitual, referido a las reglas sintácticas que regulan la combinación de los constituyentes de una oración, Por el contrario, aquí la *gramática* de un *juego de lenguaje*, son las reglas que permiten participar del respectivo *juego*.

Entender la noción de *gramática* [*der Grammatik*] wittgensteiniana es fundamental para observar el cambio de rumbo de su filosofía ocurrido entre las dos etapas. Wittgenstein llama *gramática* a las reglas que gobiernan nuestro lenguaje y regulan nuestros *juegos de lenguaje*. Wittgenstein, explica Pitkin, alude a los propios sentidos de las expresiones lingüísticas, o sea, su semántica y su pragmática.

Quiere decir que la gramática de una palabra incluye todas las diversas expresiones verbales en que esa palabra se usa de manera característica. Así, la gramática wittgensteiniana es cuestión de determinar la relación existente entre una expresión y para qué ella es usada en el mundo.¹¹

Este punto es de suma importancia, ya que, como expliqué en el apartado introductorio de este capítulo, identificar lo qué sucede con el espacio lógico en las *Investigaciones Filosóficas* es una de los objetivos de este capítulo. La noción de gramática es, considero, una ampliación

¹¹ PITKIN, Hanna Fenichel. *Wittgenstein and justice*. Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 117-118. Traducción nuestra.

de lo que se conocía como espacio lógico en el *Tractatus*, pues en el parágrafo 90 leemos:

Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las '*posibilidades*' de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del *tipo de enunciado* que hacemos sobre los fenómenos. De ahí que Agustín se acuerde también de los diversos enunciados que se hacen sobre la duración de los sucesos, sobre su pasado, presente o futuro. (Éstos no son, naturalmente, enunciados *filosóficos* sobre el tiempo, el pasado, el presente y el futuro).

Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje.— Algunos de ellos pueden apartarse sustituyendo una forma de expresión por otra; esto puede llamarse un «análisis» de nuestras formas de expresión, pues el proceso tiene a veces semejanza con una descomposición. IF, § 90.

En el *Tractatus*, el espacio lógico se refería a las posibilidades de existencia o no de estados de cosas descritos, ya sea por las proposiciones elementales o complejas. Aquí Wittgenstein llama la atención a la “posibilidad de los fenómenos”. E inmediatamente aclara: “...quiere esto decir, del tipo de enunciado que hacemos de los fenómenos”. ¿Qué significa, entonces, “un examen de índole gramatical”? Si recordamos los párrafos transcritos arriba sobre la filosofía como actividad descriptiva y entendemos que Wittgenstein aquí nos está llamando la atención para no hacer una descripción de los fenómenos en sí (esto sería actividad científica), entonces, un examen gramatical sería una “análisis” del lenguaje que tenga como objetivo resolver malentendidos. ¿Qué tipo de malentendidos? De índole filosófica. ¿Adónde quedan las posibilidades de expresión del espacio

lógico tractariano? Las posibilidades apriorísticas de las cuales trata el espacio lógico son dejadas atrás, pues las posibilidades de enunciación de los fenómenos ahora dependen del *juego del lenguaje* en el cual se está participando. En otras palabras, entender las reglas gramaticales del juego del lenguaje implica entender las condiciones de significación de los enunciados que hablan de los fenómenos.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Wittgenstein afirma que sólo hay hechos y experiencia en razón de las reglas gramaticales, que no derivan de ninguna condición empírica. La gramática no está sometida a lo real como las proposiciones comunes que dependen de la verificación experimental.

La gramática no dice cómo tiene que estar construido el lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los seres humanos de tal y cual manera. Sólo describe el uso de los signos, pero no lo explica en modo alguno. IF, § 496.

Wittgenstein hace la distinción entre los niveles de reglas gramaticales y los lances por ellas regulados; él también quería dejar claro que todo pasa por el interior de un mismo lenguaje. Un importante cambio que se introduce con esta nueva noción de *gramática* es que ella establece que hablar una lengua es, entre otras cosas, tomar parte de una actividad guiada por reglas; idea sumamente importante porque el parámetro para juzgar la validez de un enunciado no es su sentido, tal como está expuesto en el *Tractatus*, sino su corrección. Rompiendo con la antigua idea de reglas *a priori*, la noción de *gramática* permite saber si se cumplen determinadas reglas, lo cual no debe conducir al equívoco de asumir que esas reglas se construyen en el nivel filosófico.

Al existir diferentes posibilidades de *juegos de lenguaje*, las posibles reglas gramaticales que los regulan son varias. Esto no debe inspirarnos a buscar un común denominador, como lo hizo Wittgenstein en el *Tractatus*; cuando mucho hallaremos características parecidas entre unos juegos y otros, como se observan parecidos entre los miembros de una familia en una fotografía. Son esos *parecidos de familia* [*die Familienähnlichkeiten*] que tenemos que buscar y no una esencia única del lenguaje.

2.1.3 Parecidos de familia

Cuando Wittgenstein habla de la unidad de los juegos de lenguaje, el concepto que utiliza para oponerse a su antigua visión de

esencia común a todos los lenguajes es el de *aires de familia* o *parecidos de familia*. La unidad del lenguaje no se encuentra en su esencia, sino más bien se trata de una unidad de los *aires o parecidos de familia* que ligan los diferentes *juegos de lenguaje*. Este término significa que cuando el denominador común es buscado entre los juegos de lenguaje, lo que se encuentra es que no existe entre ellos un único trazo definidor común, sino una compleja red de semejanzas que se entrecruzan entre sí, de la misma manera en que los miembros de una familia se parecen unos a otros en diferentes aspectos:

Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos “juegos”. Me refiero a juegos de tablero, de cartas, de bola, de lucha, etc. ¿Qué hay de común a todos ellos? -No digas: “*Tiene que haber algo de común a todos ellos o no los llamaríamos ‘juegos’*”, - sino *mira* si hay algo de común a todos ellos. - Pues, si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos, y por cierto hasta toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! – Mira, por ejemplo, los juegos de tablero, con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de bola, continúan manteniéndose muchas cosas comunes pero muchas se pierden. - ¿Son todos ellos “*entretendidos*”? Compara el ajedrez con el tres en raya [rayuela]. ¿O hay siempre un ganar o un perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de bola hay un ganar y un perder; pero cuando un niño lanza una bola a la pared y la recoge de nuevo, este rasgo ha desaparecido

[...] Y podemos recorrer así muchos otros grupos de juegos. Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen. Y el resultado de este examen reza así: vemos complicada red de parecidos que se superponen y se entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle. IF, § 66.

No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión “parecidos de familia”; pues es así como se superponen y se entrecruzan los diferentes parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento etc., etc.— Y diré: los “juegos” componen una familia[...] IF, § 67.

Esta noción de *parecidos de familia* permite descubrir cómo funcionan los juegos de lenguaje. Algunos serán semejantes a otros en determinados aspectos y estos a aquellos en otros aspectos:

Y eso es verdad. – En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos, - sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de ese parentesco, o de esos parentescos, los llamamos a todos “lenguaje”. Intentaré aclarar esto. IF, § 65.

Con el concepto de *parecido de familia*, Wittgenstein ataca también el vínculo entre el nombre y el objeto como fue expuesto por él mismo en su primera etapa. O sea, el que alguna cosa sea llamada “a” o “b”, no dice nada a su respecto, y es probable que esos dos objetos tengan más cosas en común que el hecho de poder ser denominadas “a” o “b”. Los objetos pueden tener varias semejanzas entre sí, y un equívoco sería pensar que su única semejanza es su capacidad de ser nombrados.

¿Significa esto que ahora cualquier cosa vale? No. Para poder entender el uso que se da a las palabras en los lances de los *juegos de lenguaje* debemos ver las reglas de la respectiva gramática (en el sentido wittgensteiniano); es necesario entender qué significa *seguir estas reglas*, que ahora son flexibles y no son tan rígidas como aquellas de la lógica del *Tractatus*.

2.1.4 Seguir reglas

Uno de los conceptos centrales de la Filosofía de Wittgenstein, tanto de su primera etapa como de su segunda, es el concepto de “regla”. En esta segunda etapa, Wittgenstein se interesa por la noción de *seguir una regla* para esclarecer como las reglas en general guían el comportamiento y determinan el significado de las palabras.

A partir de una lectura minuciosa de los párrafos § 185 a § 242, en los cuales Wittgenstein desarrolla su noción de *seguir reglas*, se puede extraer algunas características importantes de dicho concepto¹²:

1. Reglas son patrones de corrección. Las reglas no describen como las personas hablan, ellas definen como hablar correctamente.

2. Una regla y su expresión son cosas diferentes, así como un número se distingue de un numeral. Una misma regla puede ser expresada en diferentes lenguas. La diferencia se da entre la función normativa y la forma lingüística utilizada para expresar esa función.

3. Una regla lingüística no necesita ser un enunciado metalingüístico sobre el empleo de las palabras, ni necesita contener expresiones de generalidad. Debe, simplemente, tener o no una función normativa en una determinada ocasión.

4. Existe una diferencia entre creer que se sigue una regla y actualmente “*seguir una regla*”.

Podríamos clasificar las afirmaciones que Wittgenstein hace sobre *seguir las reglas* en dos grandes grupos: la comprensión y el carácter normativo de las reglas. La cuestión principal es entender cómo puede una regla determinar, de antemano, un número ilimitado de repeticiones. En otras palabras, ¿cómo sabemos que una regla cualquiera será seguida de la misma manera en la situación siguiente?

El debate es iniciado en las *Investigaciones* cuando Wittgenstein retoma el ejemplo del § 143, que consiste en pedir a un alumno que siga la cadena de los números naturales. En este caso específico, se trata de la serie de los números pares:

Volvamos ahora a nuestro ejemplo (143). El alumno domina ahora-juzgado por los criterios ordinarios- la serie de los números naturales. Le enseñamos ahora también a anotar otras series de números cardinales y hacemos que él, por ejemplo, a una orden de la forma “+ n”, anote

¹² Seguimos aquí la exposición de Hans-Johann Glock. Cf. GLOCK, 1996, pp. 323 et seq.

series de la forma $0, n, 2n, 3n$, etc.; así a la orden “+1” anota la serie de los números cardinales. – Supongamos que hemos hecho nuestros ejercicios y pruebas al azar de su comprensión en el terreno numérico hasta 1000.

Hacemos ahora que el alumno continúe una serie (pongamos “+2”) por encima de 1000 – y él escribe 1000, 1004, 1008, 1012.

Le decimos: “¡Mira lo que has hecho!”- Él no nos entiende. Decimos: “Debías sumar *dos*; ¡mira cómo has empezado la serie!”. – Él responde: “¡Sí!; ¿no es correcta? Pensé que *debía* hacerlo así”. – O supón que dijese, señalando la serie: “¡Pero si he proseguido del mismo modo!” – De nada nos serviría decir: “¿pero es que no ves...?” y repetirle las viejas explicaciones y ejemplos.- Pudiéramos decir quizá en tal caso: Esta persona entiendo por naturaleza esa orden, con nuestras explicaciones, como *nosotros* entenderíamos la orden: “Suma siempre 2 hasta 1000, 4 hasta 2000, 6 hasta 3000, etc.”

Este caso sería semejante al de una persona que por naturaleza reaccionase a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo. IF, § 185.

Veamos tres posibles respuestas de Wittgenstein a la pregunta: ¿cómo puede una regla determinar el próximo paso a seguir?

1. La respuesta del *platonismo de las reglas*: existe una “conexión extraordinariamente fuerte”, y no apenas causal, entre la regla y su aplicación. La regla es una “máquina lógica” que genera la totalidad infinita de aplicaciones. La noción de “platonismo” de las reglas la podemos encontrar en las *Investigaciones Filosóficas* expuesta en los siguientes términos:

¿De dónde viene la idea de que el comienzo de la serie es un trozo visible de rieles invisibles tendidos hasta el infinito? Bueno, en vez de la regla, podríamos imaginarnos rieles. Y a la aplicación ilimitada de la regla corresponden rieles infinitamente largos. IF, § 218.

“Todos los pasos ya están realmente dados” quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una

vez estampada con un determinado significado determinada, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio.- Pero si algo así fuese verdaderamente el caso, ¿de qué me valdría?

No; mi descripción sólo tenía sentido si se entendía simbólicamente.- *Así es como me parece* – debí decir.

Cuando sigo la regla, no elijo.

Sigo la regla *ciegamente*. IF, § 219.

Dentro de esa visión, la regla es una causa de la acción, lo que contraría la idea de la naturaleza normativa de las reglas.

La máquina como símbolo de su modo de operar: la máquina – pudiera yo decir primeramente – parece tener ya en sí su modo de operar. ¿Qué quiere decir esto? Al conocer la máquina, todo lo restante, es decir, los movimientos, parece estar totalmente determinado [...]

“La máquina parece tener ya en sí su modo de operar” quiere decir: nos sentimos inclinados a comparar los futuros movimientos de la máquina en su determinación con objetos que están ya en un cajón y son entonces sacados por nosotros. - Pero no hablamos así cuando se trata de predecir el comportamiento efectivo de una máquina. Ahí no olvidamos, generalmente, la posibilidad de deformación de las partes, etc. – Pero lo hacemos cuando nos asombramos de cómo podemos emplear la máquina como símbolo de una forma de movimiento – puesto que también puede moverse de modo totalmente *distinto* [...]

Podríamos decir que la máquina, o su figura, es el comienzo de una serie de figuras que hemos aprendido a derivar de esa figura. IF, §193.

Esto configuraría un ilegítimo “entrecruzamiento de imágenes diferentes”: se mezcla “ser factualmente determinado” con “ser determinado por estipulación”.

2. La respuesta del mentalismo: la regla puede ser aprendida por intuición, lo que haría imposible pensar de antemano en las infinitas posibilidades de aplicación de una regla:

“Lo que dices viene a ser, pues, que se necesita una nueva intelección - intuición - para acatar correctamente la orden ‘+ n’ en cada nivel”. – ¡Para acatar correctamente! ¿Cómo se decide el paso correcto en un punto determinado? – “El paso correcto es el que concuerda con la orden – tal como fue *significada*”. – Así en el momento en que diste la orden “+2” significabas que él tenía que escribir- 1002 después de 1000 – ¿y significabas también entonces que él tenía que escribir 1868 después de 1866 y 100036 después de 100034, etc – un número infinito de tales proposiciones? – “No; yo significaba que él tenía que escribir el sucesor tras *cada* número que escribiera; y de esto se sigue el lugar de todas esas proposiciones.” – Pero ésa es precisamente la cuestión, qué se sigue, en cualquier lugar, de esa proposición. O también, qué debemos llamar, en cualquier lugar, “concordancia” con esa proposición (y también con la *intención significativa* que has dado entonces a la proposición – sea lo que fuere en lo que haya podido consistir). Más correcto que decir que se necesita una intuición en cada punto, sería casi decir: se necesita una nueva decisión en cada punto. IF, § 186.

3. La regla como interpretación: Una “interpretación” es “la substitución de una expresión de la regla por otra” (IF, § 201), y, por tanto, no aproxima la aplicación correcta. Pensar la interpretación en ese sentido sería argumentar que la actividad de seguir una regla es explicada invocando reglas sobre cómo aplicar reglas, con lo cual el resultado es confuso.

Dije de la aplicación de una palabra: no está absolutamente delimitada por reglas. ¿Pero qué apariencia tiene un juego que está absolutamente delimitado por reglas?, ¿cuyas reglas no sean que se introduzca duda alguna, que le tapan todos los huecos? - ¿No podemos imaginarnos una regla que regule la aplicación de la regla? ¿Y una duda que *esa* regla remueve- y así sucesivamente?

Pero eso no es decir que dudemos porque nos es posible imaginar una duda. Puedo imaginarme que alguien dude siempre, antes de abrir su portal,

de si no se ha abierto un abismo detrás de él y que se cerciore de ello antes de entrar por la puerta (y puede resultar alguna vez que él tenga razón)-pero no por eso dudo yo en el mismo caso. IF, § 84.

Uno de los mayores debates levantados teóricamente con el concepto de seguir una regla tiene como punto central saber si Wittgenstein defendería el escepticismo, ya que al atacar todas las formas (antes descritas) de cómo puede ser concebida la noción de seguir una regla, Wittgenstein no nos da una solución única.

El “escepticismo de reglas” es aquella concepción que afirma que no hay reglas objetivas a ser seguidas y, consecuentemente, no existe un criterio seguro para la correcta aplicación de normas. El contenido normativo no se encuentra en la regla, por lo cual se hace necesario recurrir a criterios o instrumentos externos a ella. Para algunos escépticos dicho instrumento es la interpretación.

En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein no se refiere explícitamente a cuáles reglas está tratando; sin embargo, del contexto podemos concluir que estamos frente a las reglas lingüísticas (la reglas de la *gramática*, así como fueron explicadas anteriormente), las cuales dejan de ser las rígidas reglas de la lógica expuestas por el filósofo en el *Tractatus*, para convertirse en unas más maleables, como vamos a observar. Las tres respuestas que Wittgenstein ofrece, y que expuse anteriormente (el platonismo, el mentalismo y la interpretación), son parte de la argumentación que Wittgenstein elabora para acabar criticando esas soluciones y ofrecer la propia.

Los párrafos § 143 y § 185, transcritos anteriormente, procuran ilustrar un punto controversial en el concepto de *juegos de lenguaje*: ¿Cómo son ellos aprendidos? Recordemos que la cuestión de cómo se aprende el lenguaje no fue planteada en el *Tractatus*. Sin embargo, al introducir el concepto de *juego de lenguaje*, como el modo de aprender el lenguaje, o cómo el niño aprende su lengua materna (IF, § 7), Wittgenstein relativiza el aprendizaje de conceptos a un contexto educacional. No obstante, esto no implica la inexistencia de ciertas normas a seguir para que podamos comunicarnos (participar del respectivo *juego de lenguaje*). Wittgenstein intenta comprender el fenómeno de las reglas, entender cómo funcionan dichas reglas, cómo son enseñadas, de qué manera puedo yo reprochar que una de ellas no

sea seguida, etc. (recordemos que la labor del filósofo es describir cómo funcionan los *juegos de lenguaje*).

Una distinción debe ser hecha en el estudio del concepto de *seguir las reglas*: la diferencia que existe entre *actuar conforme a una regla* y *seguir una regla*. En el primer caso, es posible actuar conforme a una regla sin necesariamente comprenderla; en el segundo, las reglas necesitan ser comprendidas y aplicadas correctamente para afirmar que las seguimos efectivamente. Podemos ilustrar dicha distinción con el siguiente ejemplo: existe una regla de etiqueta que manda al mesero a servir los platos por el lado derecho del comensal y a retirarlos por la izquierda. Imaginemos una persona que nunca trabajó antes como mesero y desconoce dicha regla y, por una cuestión del azar, sirve el plato a todas las personas por el lado derecho y lo retira por la izquierda. Esta persona *está actuando conforme a una regla* pero no la está siguiendo. Diferente es el caso de quien ha trabajado como mesero durante años y sirve los platos por la derecha y los retira por la izquierda, consciente de que actúa de acuerdo con una regla de etiqueta. Este mesero experto *está siguiendo la regla*. Inclusive cuando el agente no está pensando en la regla, pero la conoce, y sabe que la podría transgredir pero no lo hace.

La cuestión que plantean los parágrafos § 143 y § 185 es que, a la hora de enseñar la regla, quien la aprende podría entender otra regla y creer que está actuando conforme la primera, lo cual implica que el simple hecho de que la regla existe y se enuncia, no implica que se aplique. Siguiendo el ejemplo anterior, si el mesero profesional intenta enseñar la regla al novato y le dice: “El plato se sirve siempre por un lado y se retira por el otro”. El novato dice: “¡Ya entendí!” y continúa trabajando. Lo observamos entonces servir los platos por la derecha y retirarlos por la izquierda en ciertos casos, y al contrario en otros. Él continúa sin seguir la regla, aunque crea que sí lo hace. Existe pues una distinción entre *seguir una regla*, *creer que se sigue una regla* y *actuar conforme a una regla*.

Al hacer la distinción anterior, lo que Wittgenstein procuraba era llamar nuestra atención hacia el aspecto normativo de la regla: ¿cómo podemos asegurarnos de que una regla servirá para ser obedecida innumerable cantidad de veces en el futuro? Si se cree que se actúa conforme a una regla o se actúa conforme a ella sin saberlo, no se podría escudriñar sobre el aspecto normativo de la ella. Debemos saber cuál es la regla y seguir sus pasos para poder decir que *seguimos la regla*. Sólo así podríamos reflexionar respecto al aspecto normativo de ella.

Como vimos antes, Wittgenstein negaba varias de las soluciones dadas a la pregunta ¿cómo se sigue una regla? Me ocuparé en este momento de exponer los dos extremos de esas repuestas: el platonismo y la interpretación¹³. Como se vio, el mecanicismo puede ser incluido dentro del platonismo, pues este último implica una conexión aún más fuerte entre la regla y su aplicación. Utilizaré ambas imágenes expuestas en los párrafos de Wittgenstein (la regla como rieles o como una máquina) cuando me refiero a la idea del platonismo de las reglas. El mentalismo fue negado por Wittgenstein, pues la idea de que intuitivamente se puedan prever todas las aplicaciones de una regla resulta imposible. Para evitar afirmar que ante cada aplicación estamos frente a una nueva intuición, debemos verdaderamente afirmar que ante cada nuevo caso estamos frente a una nueva decisión (IF, § 186).

La noción de “platonismo de las reglas”¹⁴, como vimos anteriormente, la encontramos en las *Investigaciones* en los párrafos § 218 y § 219, donde Wittgenstein utiliza la metáfora de los rieles del tren: se trata de una prolongación perfecta que hace que cada vez que se aplica la regla, se obtiene irremediabilmente el mismo resultado. La metáfora de los rieles sirve para describir la imagen que tienen aquellos que creen que existe una correspondencia directa entre la norma y la disposición de seguirla. El tono de cuestionamiento de las *Investigaciones* resulta evidente: *Pero si algo así fuese verdaderamente el caso, ¿de qué me valdría? No; mi descripción sólo tenía sentido si se entendía simbólicamente*, IF, § 219.

Si estamos frente a una imagen simbólica de la regla, ¿de qué nos sirve cuando queremos entenderla? Vemos que en el párrafo § 193 Wittgenstein deja de comparar la regla con los rieles del tren y pasa a hacerlo con una máquina. Lo que Wittgenstein busca demostrar aquí es que la imagen de la máquina predetermina las imágenes posteriores que tengamos de la regla. Si previamente la comparamos con una

¹³ Considero que la respuesta del defensor de la interpretación es un tipo de escepticismo, pues niega el contenido normativo de la regla.

¹⁴ Baso la siguiente síntesis entre platonismo e interpretación de la reglas en la exposición hecha por Martin Stone en STONE, Martin: “Focalizando o Direito: O que a interpretação jurídica não é”. In: MARMOR, Andrei. *Direito e Interpretação: ensaios de filosofia do direito*. (Trad. Luis Carlos Borges). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

máquina perfecta, la cual debe trabajar perfectamente bajo cualquier condición, entonces en el momento que nos sorprendamos frente a otra aplicación de las reglas pensaremos que la máquina está defectuosa. Pero, ¿funcionan verdaderamente las máquinas de esta manera? La máquina se puede comportar de otra manera, así al comparar una regla con una máquina lo que hacemos es compararla con otra imagen: la imagen de una máquina perfecta, pero en realidad dicha máquina no existe.

Podríamos decir que la máquina, o su figura, es el comienzo de una serie de figuras que hemos aprendido a derivar de esa figura. IF, §193.

¿Cuándo se piensa, pues: la máquina tiene ya en sí sus movimientos posibles de algún modo misterioso?- Bien, cuando se filosofa. ¿Y qué nos induce a pensar eso? El modo en que hablamos de máquinas. IF, §194.

Tanto la imagen de los rieles como la imagen de la máquina son imágenes confusas a la hora de describir el aspecto normativo de una regla. Ambas visiones determinan factualmente la aplicación de la regla; lo hacen previamente y condicionan nuestra manera de percibir la regla. Wittgenstein, sin embargo, no es simplemente un anti-platónico, pues él sostiene que dichas imágenes no son erradas sino confusas:

“Pero no quiero decir que lo que hago ahora (al captar un sentido) determine *causal* y empíricamente el empleo futuro, sino que, de una extraña manera, este mismo empleo está, en algún sentido, presente.” -¡Pero lo está ‘en *algún* sentido’! Realmente en lo que dices sólo es incorrecta la expresión “de una extraña manera”. Lo restante es correcto y la oración sólo parece extraña cuando nos imaginamos para ella un juego de lenguaje distinto de aquel en que la empleamos efectivamente. (Alguien me dijo que de niño se había asombrado de que el sastre ‘*pudiese coser un vestido*’- pensaba él que eso quería decir que un vestido era producido por mero cosido, cosiendo hilo a hilo). IF, §195.

Mezclar la determinación normativa con la determinación causal es el error que cometen los defensores del platonismo de las

reglas. La determinación causal es aquella que, automáticamente, lleva al sujeto a actuar según la norma. La determinación normativa se refiere al contenido normativo de la regla, el cual hace que el sujeto sepa lo que debe ser hecho, pero al mismo tiempo deja margen para que actúe distintamente. Mezclar esas dos ideas es el error del platonismo, pues parte de la concepción de que la determinación normativa es la misma que la determinación causal, lo que impide cualquier otra opción al agente, a no ser seguir la regla. En otras palabras, consiste en igualar la acción física de obedecer una orden y el significado de la orden en sí. Con un ejemplo podemos ilustrar el asunto: una cosa es el significado de una regla que me pide que detenga el automóvil cuando me encuentro frente a la señal ALTO y otra cosa es el acto físico y mecánico de pisar sobre el pedal de freno y hacer que el auto se detenga. La primera es la determinación normativa de la regla, la segunda es la determinación causal: ¿qué hace que el automóvil se detenga? En realidad es la acción física, pero ella fue iniciada gracias a la existencia de la regla. El error consiste en confundirlas, pues se tendrá una imagen equivocada de la regla y se esperará que ella condicione perfectamente los casos futuros. La solución que nos ofrece Wittgenstein ante esta confusión es pensar que una máquina no es perfecta y que ella está sujeta a romperse. Los mecanismos ideales son perfectos, pero los reales están sujetos a dañarse.

Siguiendo esa línea de pensamiento podemos entender que para Wittgenstein el problema no es lo que el platónico quiere decir, el problema es cómo lo dice. El platónico dice que el uso de la norma está siempre en la propia norma, lo cual es cierto; el problema es pensar que eso sucede de una manera metafísicamente extraña. El platonismo de las reglas busca demostrar que existe un mecanismo oculto en las capacidades normativas del ser humano, utilizando una imagen metafísica para explicar la acción de seguir las reglas. Wittgenstein quiere demostrar que no existe nada de *peculiar* o *extraño* en seguir una regla:

[...] Estabas, pues, inclinado a expresiones como: “Los pasos ya han sido *realmente* dados; incluso antes de que los diese por escrito, oralmente o en el pensamiento”. Y parecía como si estuviesen de una manera *singular* predeterminados, anticipados

– como sólo el significar puede anticipar la realidad. IF, § 188.

Utilizar la imagen de la regla como un riel o como una máquina es la base de una discusión circular entre sus participantes: el platónico sostendrá que las reglas son como rieles que determinan perfectamente cualquier aplicación de la norma; el escéptico verá claramente que este no es el caso y sostendrá que no existe una unión mecánica entre la regla y la acción. Es aquí donde el escéptico dirá que siempre es necesaria una interpretación del agente para que la regla sea aplicada. Ese paradigma limita de antemano nuestra posición filosófica, y lo que Wittgenstein buscaba era mostrar esto: si trabajamos con la imagen de la regla como un riel o una máquina, la regla es o no un riel o una máquina. El modelo no ofrece otras opciones para entender el fenómeno en sí. Estaríamos debatiendo infinitamente en círculos. Wittgenstein al percatarse de esto intenta analizar profundamente la imagen de la regla como un riel o una máquina para así revelar lo que hay errado en ella. Lo mismo intentará hacer, como veremos a continuación, con la respuesta que dan los escépticos a los platónicos: la interpretación se hace siempre necesaria para aplicar la regla.

Si la regla no es capaz de decirnos lo que debemos hacer, entonces será necesario un elemento exterior a ella para poder aplicarla. La interpretación es la que nos dará la regla, esta es la creencia de un escéptico de las reglas; el contenido normativo no se encuentra en la regla, y por ello el agente que desee aplicarla debe valerse de un instrumento que le permita hacerlo:

Nuestra paradoja era esta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo.

Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en a este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en

caso de aplicación, en lo que llamamos “seguir una regla” y en lo que llamamos “contravenirla”. De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse “interpretación” a esto: sustituir una expresión de la regla por otra. IF, § 201.

En resumen, la paradoja¹⁵ de Wittgenstein podría ser entendida del siguiente modo: si la regla es dada por la interpretación entonces cualquier conducta podría ser de acuerdo a la regla o cualquier conducta podría contradecirla. Si este es verdaderamente el caso, la regla pierde su razón de ser.

Esta respuesta de los escépticos es también negada por Wittgenstein. Leemos en el final del párrafo § 201: “*Pero solamente debe llamarse “interpretación” a esto: sustituir una expresión de la regla por otra*”. Esto nos permitiría concluir que para toda regla R^1 existe una interpretación de ella que la transformaría en R^2 . Para R^2 existirá una regla R^3 . Para R^3 habrá otra y así sucesivamente hasta el infinito (R^n). Si este procedimiento fuese válido, no podríamos aplicar nunca la regla R^1 pues entonces ella carecería de contenido normativo. Ese argumento del regreso al infinito lo podemos construir a partir del párrafo § 84 de las *Investigaciones*: “-¿No podemos imaginarnos una regla que regule la aplicación de la regla? ¿Y una duda que esa remueve- y así sucesivamente?”.

Pero, dejando de lado el regreso al infinito, ¿cómo entiende entonces Wittgenstein las reglas para que ellas no sean vistas como máquinas ni como simples parámetros de interpretación? La respuesta es

¹⁵ Kripke plantea el problema del escepticismo de las reglas utilizando la regla de la adición. Para él, la paradoja que Wittgenstein planteó no puede ser resuelta, pues no existe manera de asegurar que el agente actúe según la regla que queremos y no otra que él mismo puede elaborar o conocer con antecedencia. Cf. KRIPKE, Saul A. *Wittgenstein: On rules and private language*. Massachusetts: Harvard University Press, 1992, pp. 84-86. Creo que el argumento de Kripke gira en círculos y puede ser superado en todo momento adoptando la noción de regla como una institución que proponemos en la presente tesis. Cf. BLOOR, David. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London: The MacMillan Press, 1983, pp. 58 et seq.

que Wittgenstein entiende las reglas como una práctica, una costumbre, una institución del ser humano¹⁶. Esta es la noción clave para comprender el contraargumento wittgensteiniano hacia las dos visiones anteriormente expuestas. Wittgenstein sitúa las cuestiones relativas al seguimiento de una regla, su correcta o incorrecta aplicación, al dominio de las prácticas humanas, de las instituciones, del comportamiento común de la *forma de vida* humana¹⁷:

¿Es lo que llamamos “seguir una regla” algo que pudiera hacer solo *un* hombre solo *una* vez en la vida?- Y ésta es naturalmente una anotación sobre la *gramática* de la expresión “seguir una regla”.

No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. – Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica. IF, § 199.

Cuando Wittgenstein señala que las reglas son convenciones, lo que hace es caracterizarlas como prácticas intersubjetivas. Para saber si se está actuando de acuerdo o no a una regla dependemos de una colectividad, aunque un sujeto puede saberlo por sí mismo. La regla es elaborada colectivamente y de la misma manera es aprendida. Una vez que ella es interiorizada, el individuo puede distinguir si la sigue o no. Debemos recordar en este momento lo dicho anteriormente: seguir una regla no es lo mismo que creer que se sigue una regla. Un sujeto puede creer que actúa de acuerdo a una regla, pero esto no es necesariamente cierto:

¹⁶ Sigo aquí la exposición de David Bloor que se basa en el parágrafo § 199 de las *Investigaciones*. Cf. BLOOR, 1983, p. 5. Adopté la solución presentada por Bloor en el libro mencionado porque me parece la que va más acorde con la exposición de las *Investigaciones Filosóficas*.

¹⁷ DALL’AGNOL, Darlei. “As observações de Wittgenstein sobre seguir regras e a tese da indeterminação do direito”, In: DUTRA, Delamar José Volpato. *Habermas em discussão: anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC*. Florianópolis: NEFIPO, 2005, p. 99.

Por tanto ‘seguir la regla’ es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla. IF, § 202.

Dentro de esta línea de pensamiento, toda costumbre debe ser enseñada, así que la manera correcta de seguir las reglas es aprendiéndolas como prácticas. Wittgenstein está rompiendo aquí con la rigurosidad de las reglas apriorísticas de sentido que elaboró en el *Tractatus*:

Le mostraré, pues, en esta instrucción colores iguales, longitudes iguales, formas iguales, le haré hallarlos y producirlos, etc. Lo instruiré, por ejemplo, en continuar ‘uniformemente’ una serie ornamental a una determinada orden.- Y también en continuar progresiones. Así por ejemplo a la vista de:

... ..., ha de proseguir así:

Yo se lo hago antes, él me lo hace después; y lo influyo mediante manifestaciones de acuerdo, de rechazo, de expectación, de estímulo. Lo dejo hacer o lo detengo, etc. [...]

También las expresiones “etcétera” y “etcétera *ad infinitum*” llegan a explicarse en esta instrucción. Puede servir para ello entre otras cosas un gesto. El gesto que significa “¡prosigue así!” o “etcétera” tiene una función comparable a la de señalar un objeto o un lugar. [...] IF, § 208.

Al ver las reglas como una *praxis*, una costumbre o una institución, se hace necesario analizarlas en su propia aplicación. Wittgenstein se sitúa así en un punto intermedio entre el platonismo de las reglas y el escepticismo. Las reglas no son rieles mecánicos y perfectos ni un conjunto de palabras indeterminadas que necesitan de interpretación a cada aplicación. Si las reglas son una *praxis* deben ser estudiadas como fenómeno dinámico: la aplicación de las reglas no es una cuestión estática sino, un *juego* que debe ser aprendido como cualquier otro:

[...]Una cerca que tiene una abertura es tan buena como *ninguna*. -¿Pero es verdad eso? IF, § 99.

“Pero no es un juego si hay una vaguedad *en las reglas*”- ¿Pero no *es* un juego?- “Sí, quizá quieras llamarlo juego, pero en cualquier otro caso no es un juego perfecto.” Es decir: está contaminado y yo me intereso por lo que está limpio. – Pero quiero decir: Malentendemos el papel que juega el ideal en nuestro modo de expresión. Es decir: lo llamaríamos también un juego, sólo que estamos cegados por el ideal y no vemos por ello claramente la aplicación real de la palabra “juego”. IF, § 100.

El ideal de perfección que se tiene para una regla obstaculiza el hecho de que, aun sin esa perfección, la regla tiene un contenido normativo en sí misma. No es necesario recurrir a la interpretación para descubrir su aplicación. Estamos frente a un juego de lenguaje que debe ser aprendido como cualquier otro.

Recordemos lo que se dijo en el párrafo 190, en el cual Wittgenstein expone el carácter relativo de la significación de los signos dependiendo de su uso y, a la vez, expone que los usamos de cierta manera porque fuimos enseñados a hacerlo:

Puede ahora decirse: “El modo en que se significa la fórmula determina qué pasos hay que dar“. ¿Cuál es el criterio del modo en que se significa la fórmula? Tal vez el modo en que la usamos continuamente, en que se nos enseñó a usarla.

Le decimos, por ejemplo, a alguien que usa un signo que nos es desconocido: “Si con ‘ $x!2$ ’ significas x^2 , entonces obtienes *este* valor para y , si con ello significas $2x$, *aquél*”. Pregúntate ahora: ¿Cómo se significa con ‘ $x!2$ ’ lo uno o lo otro?

Así es como el significar puede determinar de antemano los pasos. IF, § 190.

Podríamos utilizar todo el párrafo § 198 de las *Investigaciones* para exponer los pasos del argumento que venimos

sosteniendo en las últimas páginas¹⁸. La primera parte de dicho parágrafo cuestiona:

“¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar?”

Wittgenstein se está refiriendo al sentido que le otorga a la regla el platonismo de las reglas (la regla como un riel). ¿Qué puede enseñarme o mostrarme en cada caso particular una regla, cuya aplicación es mecánica como una máquina perfecta? Nada. Si la regla fuera un riel infinito y perfecto, su aplicación sería automática, sin ninguna opción para el agente aplicador, visión que confunde la determinación causal y la normativa de la regla. Esto nos llevaría a dos contraargumentos posibles: primero, la norma no es un mecanismo perfecto; segundo, la regla no me dice cómo debo actuar, por lo cual necesito de un instrumento externo para poder actuar. Siguiendo el parágrafo § 198, Wittgenstein nos ofrece una posible respuesta:

“Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla”.

Esa sería la respuesta de un escéptico de las reglas que no cree que la regla posea ningún contenido normativo. Sin embargo, Wittgenstein ofrece un argumento en contra de dicha respuesta:

-No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto:
Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo.

Este es el contraargumento wittgensteiniano en contra del escepticismo de las reglas. Si observamos la siguiente oración del parágrafo § 198 de las *Investigaciones Filosóficas*, encontramos la respuesta definitiva de Wittgenstein ante el escepticismo:

¹⁸ Seguimos la exposición de Dall’Agnol en DALL’AGNOL, Darlei. “Sobre a conexão entre regras e ações: uma análise do §198 das IF de Wittgenstein”. In: DI NAPOLI, Ricardo B. et al. (Org) *Ética & Justiça*, CNPq, 2003, pp. 41-52.

Las interpretaciones solas no determinan el significado.

Inmediatamente después Wittgenstein formula la pregunta: “*Así pues, ¿cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?*” Como vimos anteriormente la respuesta es negativa, ante lo cual el filósofo austriaco reformula el problema principal:

Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla-el indicador de caminos, por ejemplo- con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí?

Al seguir, Wittgenstein trae a colación la noción de práctica, de costumbre:

Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero esta respuesta implica la aceptación de un *causalismo* entre la regla y la acción. Wittgenstein no ignoraba esto:

Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guíemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo.

Ante tal cuestionamiento, Wittgenstein finalmente responde con lo que consideramos es el punto final en esta discusión:

No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre.

Si la regla es una praxis, una institución, entonces queda solventado el problema de la regla y su aplicación. Para Wittgenstein, no existe laguna entre ambas: recusa la imagen de los rieles con los cuales el platónico intentaba llenar el abismo entre la regla y la aplicación; recusa igualmente la respuesta escéptica que “agrandaba” la laguna al sostener que no existe una conexión necesaria entre la regla y su aplicación. La laguna no existe si la regla es considerada una práctica humana, pues la práctica indicará cuál es la acción que se debe llevar a cabo. Si la regla es una institución, entonces ella es elaborada como

práctica social; de esta manera queda eliminado cualquier tipo de explicación metafísica, como la propuesta por el platónico y, al mismo tiempo, apunta hacia el lugar donde puede ser encontrado el contenido normativo de la regla: él es construido socialmente por las costumbres.

¿Qué nos permite aplicar la regla cómo una institución social? Nuestra *forma de vida*. Tenemos como costumbre realizar varias actividades y comunicarnos es una de ellas. A decir verdad, la comunicación implica varias actividades. En el siguiente apartado analizaré el concepto de *forma de vida*. Propuesto por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*.

2.1.5 Forma de vida

El concepto de *forma de vida* [*Lebensform*] presentado en las *Investigaciones Filosóficas* es bastante controversial, porque él es clave para entender la propuesta del libro. El problema es que, aunque aparece pocas veces, puede ser interpretado de varias maneras. Es posible distinguir, *grosso modo*, cuatro acepciones de ese concepto:

1. Acepción antropológica: para Pitkin¹⁹, utilizar el lenguaje (hablar, designar objetos, etc.) es una actividad humana más, la cual influencia y determina nuestra manera de comprender la realidad. En ese sentido Wittgenstein entiende los *juegos del lenguaje* como una *forma de vida*. Las *formas de vida* son pautas y regularidades en el tejido de la existencia y las actividades humanas. Por tratarse de pautas y regularidades es que podemos llamarlas “formas”. Son de vida porque se refieren a la actividad humana. Se puede leer en las *Investigaciones*: *La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida*. IF,23.

2. Acepción sociológica: al participar de las actividades de determinado grupo social, participamos de varias *formas de vida*. Es lo que lleva Tomasini a caracterizar las *formas de vida* de la siguiente manera:

Estas nociones, unidas a la de significado como accesible cuando comprendemos lo que las palabras envueltas permiten hacer, su utilidad real

¹⁹ PITKIN, 1993, p. 138.

en nuestras vidas, en la praxis humana, esto es, las actividades significativas, socializadas y transformadoras de los hombres. Es claro, por lo tanto, aunque de hecho los usuarios de un lenguaje tomen parte en muchos juegos de lenguaje compartidos, comunes, también hay otros de acceso más restringido, ya que no todos participamos de las mismas actividades. Por ejemplo, todos participamos en juegos de lenguaje asociados con la comida [...] pero no todos participamos en los juegos de lenguaje de las ecuaciones diferenciales o composiciones musicales. Por consiguiente, no todas las formas de vida son de hecho compartidas, aunque en principio todas son posibles de compartir.²⁰

3. Aceptación biológica: Cuando el término es presentado como parte de la naturaleza biológica humana; el sentido más complejo es de entender la diferencia entre seres que no tienen la misma naturaleza, como los animales, o tal vez, los seres extraterrestres que percibirían la realidad de manera diferente a la nuestra. Es un modo polémico de ver el concepto por ser difícil la comparación respecto de otros seres, ya que no hay cómo saber de qué manera ellos perciben la realidad.

La discusión nace con la interpretación de un trecho de las *Investigaciones*:

Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: “no piensan, y por eso no hablan”. Pero, simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje- si

²⁰ TOMASINI, 2002, p. 32. En las *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología* [Remarks on the Philosophy of Psychology] Wittgenstein escribió: “En vez de inanalizable, específico, indefinible: el hecho de que actuamos de tal y tal modo, e.g. castigamos ciertas acciones, establecemos un estado de cosas así y así, damos ordenes, informamos, describimos colores, nos interesamos en los sentimientos de los otros. Lo que debe ser aceptado, lo dado – uno podría decir-son hechos de la vida” (RPP I § 630). A partir de escritos como este y de pasajes de los *Cuadernos Azul y marrón*, que se refieren a diferentes culturas (por ejemplo, en la página 134), se ha propuesto que Wittgenstein hace referencia a la forma de vida de cada cultura o grupo social, por motivos que expondré más adelante, discrepo de esta lectura.

prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje. Ordenar, preguntar, relatar, charlar, pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar. IF, § 25²¹.

Al decir “nuestra historia natural”, según algunos autores, Wittgenstein está alertando hacia la diferencia entre humanos y los otros seres vivos, en razón de nuestra capacidad comunicativa. ¿Seremos capaces de comprender las distintas formas de vida?

4. Acepción transcendental: en el sentido kantiano, quien defiende esta postura argumenta que el concepto *forma de vida* debe verse como una condición necesaria para que existan los *juegos de lenguaje*. Soy partidario de esta lectura, pues considero que este es uno de los puntos en los que Wittgenstein no realiza una mudanza radical. En el *Tractatus* encontramos el aforismo 2.1²², donde se explica que una condición necesaria y *a priori* para que existan las imágenes del mundo es que nosotros (¡los seres humanos!) nos hacemos figuras del mundo para nosotros mismos. En otras palabras, no tendría sentido que hablemos de proposiciones usando proposiciones sin que partamos del hecho de que construimos proposiciones. Considero que en ese aforismo podemos encontrar la raíz del concepto de *forma de vida*. En otras palabras, para que existan *juegos de lenguaje* es necesario que tengamos la *forma de vida* que permita el desarrollo de un lenguaje y lo utilicemos como instrumento para comunicarnos²³.

Esta lectura del concepto de *forma de vida* se diferencia de la acepción antropológica en que no se trata simplemente de una actividad más del ser humano, pues además, es una actividad limítrofe respecto a las posibilidades de conocimiento. De la misma manera, se trata de una

²¹ En la segunda parte de las *Investigaciones*, Wittgenstein hace un comentario que alimenta esta lectura: “Si un león hablara, no lo podríamos entender”. Como apuntaré más adelante, difiero con esta lectura.

²² “Nos hacemos figuras de los hechos”, TLP 2.1. Véase el comentario de la nota # 19 del capítulo anterior.

²³ En el párrafo § 491 Wittgenstein escribió: “No: ‘sin lenguaje no nos podríamos entender unos con otros’ — pero sí: sin lenguaje no podemos influir de tal y cual manera en otras personas; no podemos construir carreteras y máquinas, etc. Y también: Sin el uso del habla y de la escritura, los seres humanos no podrían entenderse”.

actividad social, como lo caracteriza la acepción sociológica; sin embargo, no es simplemente que nuestros grupos sociales determinan como nos comunicamos, sino que, como seres humanos, nos comunicamos de cierta manera porque es lo que nuestra *forma de vida* nos permite. De la misma manera, la acepción biológica acierta al decir que nuestra *forma de vida* de *homo sapiens* nos permite la comunicación, pero el sentido transcendental llama la atención hacia el concepto, como siendo una condición necesaria para que existan los *juegos de lenguaje*.

Esta última acepción calza a la perfección con las citas donde aparece el concepto de *forma de vida*. Por otro lado, se podría contraargumentar, los párrafos de las *Investigaciones* en los cuales aparece el concepto de *forma de vida* se encuadran muy bien en varias, o todas, de las acepciones explicadas anteriormente. Considero que la acepción transcendental defendida aquí puede ser conciliada con la tercera –denominada biológica– pues, cuando Wittgenstein compara la *forma de vida humana* con otras, lo que señala es que otras especies carecen de la capacidad de comunicarse entre sí y de crear *juegos de lenguaje* para hacerlo, aunque hoy día existen pruebas de *juegos de lenguaje* entre individuos de otras especies²⁴. Lo que Wittgenstein apuntaba era que nunca sabremos si esas otras especies entienden verdaderamente lo que queremos comunicarles o si tienen su “propia” interpretación de eso que intentamos comunicarles, pues no somos esa otra especie. De ahí la importancia de no perder de vista esta idea cuando Wittgenstein en las *Investigaciones* trata sobre la imaginación y las imágenes mentales, pues la única posibilidad de comunicar una imagen mental mía se concreta si la otra persona ha tenido imágenes mentales. De hecho, nunca podremos tener la misma imagen, pero lograré comprender la de mi interlocutor mientras entienda que se trata de una imagen como las que yo he tenido²⁵.

²⁴ Sin ir muy lejos, la comunicación entre ballenas o entre delfines por medio de emisión de sonidos es un espacio común hoy día. Inclusive existen testimonios de delfines “ayudando” pescadores en su labor.

²⁵ Un problema podría surgir si yo trato como un objeto real una imagen mental de mi interlocutor. Por ejemplo, que él me comunique la imagen mental de “unicornios azules” y yo la interprete como que me habla de unicornios azules en el mundo actualmente. Estamos claramente jugando *juegos de lenguaje* diferentes. Si yo entiendo que me habla de una imagen mental que él tiene sobre “unicornios azules” no tengo problema y, lo que más importa, puedo participar del *juego de lenguaje*, pues he tenido

Después de haber expuesto los conceptos principales de las *Investigaciones Filosóficas*, en el siguiente apartado expondré los puntos principales en los que Wittgenstein ha mudado su postura respecto al *Tractatus*; así como aquellos puntos que, según mi parecer, no fueron cambiados del todo. Una vez realizado lo anterior, continuaré en el tercer apartado abordando nuestro tema de interés: la ética.

2.2 Ajustando el método: puntos fijos y mudanzas

Una vez expuestos los conceptos principales introducidos por las *Investigaciones Filosóficas*, podemos exponer aquellos aspectos de la filosofía wittgensteiniana que no mudaron y aquellos que sí lo hicieron y, posteriormente, podemos cuestionar qué sucedió con la ética. ¿Fue superada la inefabilidad del *Tractatus* o se mantuvo? Empezaré por recordar los puntos principales, expuestos en el apartado anterior, en los cuales Wittgenstein cambió su modo de pensar.

La apertura más importante hecha en las *Investigaciones* es respecto a las condiciones de sentido. En el primer capítulo expuse las cuatro condiciones que debe presentar una proposición para que sea portadora de sentido. Ahora, la comunicación debe tener significado y este significado se encuentra en su uso. Aún más, los portadores de significación fueron expandidos y ahora van más allá de las figuras de las que hablaba el *Tractatus*. Las acciones son parte de los juegos de comunicación. Por tal razón un análisis de la forma general de la proposición deja de ser protagónico, pues continúan existiendo *juegos de lenguaje* proposicionales, que pueden ser expresados y entendidos con los principios de la lógica proposicional clásica, pero que no son los únicos *juegos de lenguaje* posibles, por el contrario, existe un sinnúmero de *juegos de lenguaje*.

Una consecuencia de esta mudanza es que los juegos de lenguaje nacen y mueren, por lo que determinar con anterioridad las posibles condiciones de significado de todos los lances de comunicación es imposible. Recordemos que en el *Tractatus*, al nombrar el objeto, las posibilidades de combinación del mismo ya estaban todas dadas, y el

imágenes mentales de otras cosas, y entiendo que mi interlocutor no me habla de “unicornios azules” en la actualidad. El problema se puede tornar filosófico si de lo que se está hablando es de conceptos concernientes a la metafísica, a la estética, a la ética, etc.

espacio lógico sería una representación abstracta de esas posibilidades de combinación. En las *Investigaciones*, la gramática filosófica implica poder abstraerse de los lances del juego de lenguaje para entender las reglas que lo regulan, pero estas pueden mudar de un juego a otro, e incluso, el respectivo juego de lenguaje podría dejar de existir.

Es aquí donde entra el concepto de *parecidos de familia*. ¿Qué tiene un juego de lenguaje de común con otro? La respuesta dejó de ser la forma lógica; ahora son ciertos rasgos los que permiten que identifiquemos semejanzas entre los juegos de lenguaje y que también permitan observar sus diferencias. Esto no significa que las reglas de los juegos de lenguaje son o pueden ser diferentes de un juego a otro, sino que varios juegos de lenguaje comparten algunas reglas, mientras que otros no comparten ninguna.

Entre las cuestiones que no mudaron en la filosofía wittgensteiniana está la reducción de la filosofía y de los problemas filosóficos a problemas de un mal entendimiento del lenguaje. La filosofía continúa siendo, entonces, una actividad, Wittgenstein continúa siendo un anti-teórico. Como se vio en el apartado anterior, a partir del parágrafo §124, él expone en qué mudó su postura respecto a esa actividad: debemos observar el uso efectivo del lenguaje y no rebuscar las características comunes a todas las lenguas, pero debemos seguir cuidándonos de los errores a los que podemos ser inducidos por el mal uso del lenguaje.

Una de las posturas que parece no mudar en Wittgenstein es su posición anti-reduccionista de ciertos fenómenos al saber científico. En otras palabras, existen esferas que no pueden ser tratadas de la misma manera en que la ciencia se ocupa de sus fenómenos²⁶. No solamente los

²⁶ Recordemos el pasaje del *Cuaderno Azul* transcrito en la nota # 5 supra. Las líneas anteriores a ese pasaje son: “Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización”. WITTGENSTEIN, 1976a, p. 46. Esta crítica se dirige a cierta manera de hacer filosofía, la cual incluía el modo de encarar el análisis del lenguaje como lo hizo en el *Tractatus*. Pero recordemos que en aquel libro, Wittgenstein caracterizó el ámbito de lo místico como una esfera sobre la que nada se podía decir con sentido. Es decir, para él encarar ese ámbito como la ciencia encara los

fenómenos de los cuales se ocupa la filosofía, sino también ciertas esferas de la realidad escapan al método de la ciencia. En el siguiente apartado intentaré responder si la ética es una de ellas.

Los conceptos de *gramática* y de *forma de vida*, a mi entender, son conceptos influenciados por la filosofía kantiana, así como habían sido las condiciones de sentido y el concepto de sujeto del *Tractatus*. Como vimos, el primero (*gramática*) quebró con la idea rígida de las reglas de la lógica; sin embargo, esa ruptura no se dio desde de los cimientos. Si se observa con atención, los *juegos de lenguaje* son una actividad regulada. O sea, la apertura no fue tal que podamos hablar un “ahora todo vale”. Encontramos en las *Investigaciones* dos pasajes que nos hacen pensar en la posibilidad de *juegos de lenguaje* sin reglas. El parágrafo § 66, transcrito anteriormente (“*En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte*”, IF, § 66). Debe notarse aquí, sin embargo, que Wittgenstein no está diciendo que no existen reglas en este juego. Él simplemente está diciendo que este juego tiene características diferentes, o por lo menos una: la de los juegos en los cuales no se debe ganar o perder²⁷. En dos párrafos posteriores Wittgenstein utiliza la metáfora de los juegos de tenis para explicar que existen lances que no están regulados:

“Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el ‘juego’ que jugamos con ella.” — No está en absoluto delimitado por reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuan alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuan fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también. IF, § 68.

fenómenos de los que se ocupa constituye un error. Considero que en este punto Wittgenstein no mudó de postura en la *Investigaciones*.

²⁷ Wittgenstein está respondiendo a la pregunta: “¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los [juegos] solitarios. IF, § 66.

Debemos dividir la explicación de este párrafo en dos: primero, Wittgenstein está defendiendo que no es necesario dar una definición estática sobre los *juegos de lenguajes*. Lo que él está haciendo es, de una manera autorreferencial, explicar el *juego de lenguaje* que jugamos cuando nos referimos a los “juegos de lenguaje”,²⁸. Segundo, Wittgenstein está exponiendo que el hecho de que existan lances no regulados en un *juego de lenguaje* no implica que ese *juego* no tenga reglas. En el tenis (como en el fútbol y en el rugby) no hay una regla que determine la altura a la que puede subir el balón; sin embargo, esto no implica que no existan otras reglas, por ejemplo, que el campo debe estar delimitado rectangularmente (como el fútbol y el rugby). Podemos decir, que esos tres juegos tienen ese *parecido de familia* (se juegan en un campo rectangular), pero también tienen diferencias como la forma o el tamaño de la pelota que se utiliza.

A través del párrafo § 68 anteriormente transcrito, podemos entender mejor el lance del párrafo § 66: cuando un niño tira la bola contra la pared, no está intentando ganar o perder, pero aun así estamos frente a un *juego* pues existen ciertas reglas que se debe cumplir²⁹. ¿Por qué considero que esas reglas de la gramática tienen el bias kantiano que tenían las condiciones de sentido del *Tractatus*? Como vimos en el capítulo anterior, cuando Kant explica el concepto de *transcendental* en la *Crítica de la Razón Pura*, él expone que *transcendental* es todo el conocimiento que se ocupa de nuestro modo de conocer los objetos, en cuanto este es “posible *a priori*”³⁰. Las condiciones de sentido del

²⁸ Nótese que Wittgenstein utiliza las comillas (“”) para que entendamos esa autorreferencia. En el *Tractatus* era un contrasentido decir algo sobre “a” porque la letra *a* ya muestra lo que es necesario. Posteriormente cuestionaré si la distinción entre *decir* y *mostrar* continúa vigente en las *Investigaciones*.

²⁹ Aquí puede contraargumentarse que un niño puede salir por ahí tirando la bola sin ningún tipo de pretensión. La respuesta aquí sería que aun así existen reglas constitutivas del juego, como que él contenga una bola. La analogía de los lances de comunicación con los *juegos* puede ofrecer algunos puntos débiles como el que se presenta aquí: ¿pueden existir juegos sin reglas?, ¿puede existir un contrato para la invención de un juego?, ¿pueden existir reglas sin juego?

³⁰ KANT, 1928, p. 42. En el caso de las reglas de la gramática es necesario observar los lances del *juego* para poder “agruparlas”, lo cual implica, claramente, la participación de la experiencia. Por esta razón sostengo que ellas tienen un bias kantiano, al contrario de las condiciones de sentido del

Tractatus procuraban ser *a priori* y universales. Las reglas de la gramática son *transcendentales* en cuanto se ocupan de las posibilidades de comunicación, que en Wittgenstein (¡en ambas etapas!) equivale a las posibilidades de conocimiento, pero no visan ser *a priori*. Muy por el contrario, Wittgenstein critica esa búsqueda del *Tractatus* en un párrafo, cuyo tono sarcástico expone una “defensa” de la empresa tractariana:

El pensamiento está rodeado de una aureola.— Su esencia, la lógica, presenta un orden, y precisamente el orden *a priori* del mundo, esto es, el orden de las posibilidades que tienen que ser comunes a mundo y pensamiento. Pero este orden, al parecer, tiene que ser sumamente simple. Es anterior a toda experiencia; tiene que atravesar toda la experiencia; no puede adherírsele ninguna opacidad o inseguridad empírica. — Tiene que ser más bien de cristal purísimo. Pero este cristal no aparece como una abstracción; sino como algo concreto, incluso como lo más concreto y en cierto modo lo más duro. (Tract. log. phil. N.º 5.5563)³¹.

Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etc. Este orden es un super-orden entre — por así decirlo — super-conceptos. Mientras que por cierto las palabras «lenguaje», «experiencia», «mundo», si es que tienen un empleo, han de

Tractatus, las cuales considero son *transcendentales* de la manera más kantiana posible.

³¹El aforismo del *Tractatus* dice: “Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son; es decir, ordenadas de un modo completamente lógico. La cosa más simple que nosotros debemos indicar aquí no es una imagen de la verdad, sino la propia verdad completa. (Nuestros problemas no son abstractos, sino quizá los más concretos que hay)” TLP, 5.5563.

tenerlo tan bajo como las palabras «mesa», «lámpara», «puerta». IF, § 97.

Nótese que la crítica que Wittgenstein hace en este párrafo es precisamente a la concepción de unas condiciones de posibilidades apriorísticas. Observar los *juegos de lenguaje* lo suficientemente cerca como para poder enumerar las reglas gramaticales es, sin duda, una tarea que implica una competencia experiencial. Pero se debe ir más allá y entender que no tenemos que buscar las reglas comunes a TODOS los juegos de lenguaje³². La cruzada se debe realizar claramente *a posteriori*, pero esto no significa que no se puede, y se deba, entender que los *juegos de lenguaje* tienen reglas gramaticales que los regulan, como condiciones de significación, las cuales posibilitan su existencia.

¿Qué permite que existan los *juegos de lenguaje*? Nuestra *forma de vida*. Como expliqué anteriormente, considero que este concepto debe ser entendido como una mezcla entre las lecturas biológica y transcendental expuestas en el apartado anterior. Biológico, porque los órganos biológicos de la *forma de vida humana* han posibilitado que existan los *juegos de lenguaje* y, por ende, el conocimiento. Transcendental, porque nuestra *forma de vida* es una condición necesaria para que exista la posibilidad de los *juegos de lenguaje* y, por ende, de conocimiento. Recordemos que cuando Kant explica en qué consiste su tarea bajo el título *Dedución de los conceptos puros del entendimiento*, llama la atención a las dos partes de esa tarea:

Ese estudio, dispuesto con alguna profundidad, tiene empero dos partes. Una se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer concebible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*, por eso justamente es esencial para mis fines. La otra va enderezada a considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y las facultades cognoscitivas en que descansa, por lo tanto en sentido subjetivo; y aunque este desarrollo es de gran importancia para mi fin principal, no pertenece, sin embargo, esencialmente a él; porque la cuestión principal sigue siendo: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de

³² Obsérvese el comentario al IF, § 66 y IF, § 67, en la página 65 et seq.

toda experiencia? y no es: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?³³

En el capítulo anterior observamos como el sujeto tractariano es un límite del mundo, pues él está fuera del mundo en el sentido cognitivo y volitivo. Las figuras del mundo existen porque existe el sujeto que lo figura. Considero que en ese sentido la *forma de vida* es una continuación de aquella concepción tractariana de sujeto. Una condición necesaria para que existan los *juegos de lenguaje* es que tengamos de la *forma de vida* que nos permite crear juegos de lenguaje. ¿Es ese un factor biológico? Sí, pero es más que nada una condición necesaria de los *juegos de lenguaje*. Como expliqué anteriormente, considero que el concepto de *forma de vida* tiene su raíz en el aforismo 2.1 del *Tractatus*: “Nos hacemos figuras de los hechos”, TLP 2.1. Se trata de una condición necesaria para que existan figuras. Negarlo implicaría una figura, y por lo tanto una contradicción. De la misma manera, negar tener una *forma de vida* que nos permite participar de *juegos de lenguaje* implica que debemos participar de un *juego de lenguaje*, lo que sería también una contradicción. O sea, ambas pruebas consisten en una reducción al absurdo, la cual demuestra la imposibilidad de negar lo que está siendo afirmado y por ende, se debe aceptar.

Una vez que expliqué las mudanzas principales introducidas por las *Investigaciones Filosóficas* y, también y todavía más importante, aquellos aspectos que continuaron así como fueron expuestos en el *Tractatus*, buscaré en el siguiente apartado analizar en cuál de esas dos opciones podemos localizar a la ética.

2.3 Juegos de lenguaje éticos

El único pasaje de las *Investigaciones Filosóficas* en el cual Wittgenstein se refiere a la ética es el siguiente:

Y si llevamos aún más lejos esta comparación, está claro que el grado en el que la figura nítida puede asemejarse a la borrosa depende del grado de borrosidad de la segunda. Pues imagínate que debes bosquejar una figura nítida

³³ KANT, 1928, p. 7.

'correspondiente' a una borrosa. En ésta hay un rectángulo rojo difuso; tú pones en su lugar uno nítido. Ciertamente se puede trazar muchos de esos rectángulos nítidos que correspondan a los difusos.— Pero si en el original los colores se entremezclan sin indicio de un límite — ¿no se convertirá en tarea desesperada trazar una figura nítida que corresponda a la confusa? ¿No tendrás entonces que decir: «Aquí yo podría igualmente bien trazar un círculo como un rectángulo, o una forma de corazón; pues todos los colores se entremezclan. Vale todo y nada.»— -Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos.

Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿Cómo hemos aprendido el significado de esta palabra («bueno», por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados. IF, § 77.

Para entender este pasaje debemos localizarlo dentro de la totalidad del libro. Wittgenstein está criticando la determinación de sentido que él predicaba en el *Tractatus* y acaba de presentar el concepto de *parecidos de familia*. En el parágrafo anterior de las *Investigaciones Filosóficas* (§ 76) él está cuestionando la posibilidad de nitidez en la delimitación de los *juegos de lenguaje*. Además de cuestionar esa posibilidad, Wittgenstein argumenta que ella es innecesaria:

Si alguien trazase un límite nítido yo podría no reconocerlo como el que siempre quise trazar también o el que he trazado mentalmente. Pues yo no quise trazar ninguno en absoluto. Se puede, pues, decir: su concepto no es el mismo que el mío, sino uno emparentado con él. Y el parentesco es el de dos figuras, una de las cuales consta de manchas de color difusamente delimitadas y la otra de manchas similarmente conformadas y repartidas, pero nítidamente delimitadas. El parentesco es, pues, tan innegable como la diferencia. IF, § 76.

Nótese la importancia de esta última aseveración: los parecidos de familia son tan importantes como las diferencias entre varios juegos.

Pero lo que más nos debe llamar la atención es lo que Wittgenstein está diciendo sobre las figuras o imágenes difusas cuando estas son comparadas con las nítidas. ¿Qué sucede cuando se intenta trazar una figura nítida dónde solamente hay una borrosa? "...podría igualmente trazar un círculo como un rectángulo, o una forma de corazón; pues todos los colores se entremezclan. Vale todo y nada." Recordemos, de nuestra exposición sobre *seguir reglas*, que Wittgenstein no está defendiendo que todo vale o que nada vale. Existen ciertas reglas que, aunque en ciertas ocasiones sean difusas, rigen los lances de los *juegos de lenguaje*. La situación que enfrenta quien es requerido a efectuar la difícil tarea de dibujar una figura nítida a partir de la difusa, es llamada por Wittgenstein "desesperada". Lo que importa aquí es la crítica que puede realizar quien piensa, dentro de la manera *tractariana*, que las condiciones de sentido del lenguaje deben ser claras y bien delimitadas.

Wittgenstein previó las críticas que podría recibir al abrir las condiciones de sentido que expuso en el *Tractatus* y está intentando defender que las reglas flexibles de la gramática no implican la total inexistencia de reglas. Ante el desespero de quien debe guiarse por reglas difusas, Wittgenstein expone su ejemplo: "Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos". Es obvio que Wittgenstein está intentando decirnos que quien intenta definir con claridad conceptos éticos se va a "desesperar" con los parámetros según los cuales debe llevar a cabo su tarea, pues estos son difusos. Inmediatamente después Wittgenstein ofrece un consejo: "¿Cómo hemos aprendido el significado de esta palabra («bueno», por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje?" Recordemos que Wittgenstein, como vimos en el capítulo anterior³⁴, fue influenciado por Moore, y pregunta en la *Conferencia sobre ética*: "¿qué es *bueno*?" Como ya vimos también, Wittgenstein caracterizó las posibilidades de responder esa pregunta en valores relativos y valores absolutos. Los últimos siendo los que importan a la ética.

Como expuse en el capítulo anterior, en la misma línea del *Tractatus*, Wittgenstein en la *Conferencia* defiende que expresar algo sobre la ética es ir en contra de los límites del sentido del lenguaje; además sostuvo que sea lo que sea ese valor absoluto, él está fuera de

³⁴Véase las notas # 67 del capítulo anterior.

este mundo. Si leemos las *Investigaciones Filosóficas* no encontraremos ninguna prueba de que Wittgenstein haya mudado su postura respecto a lo que los valores éticos son, y tampoco sobre la imposibilidad de expresión de las proposiciones éticas³⁵. Si Wittgenstein continúa creyendo que los valores éticos (“lo más alto” [*höhere*]) están fuera de este mundo, la “tarea desesperada” que enfrenta quien intenta definir el concepto “bueno” es bastante entendible. Lo que su consejo nos está diciendo, es que debemos pensar cómo hemos aprendido a usar (¿en qué *juegos de lenguaje*?) los términos éticos (como “bueno”) para poder llevar a cabo la tarea que se nos solicita.

¿Significa esto que si observamos los *juegos de lenguaje* en los que aprendimos a usar conceptos como “bueno”, podremos comprender o aprender ese valor superior al cual Wittgenstein se referiría en el *Tractatus*? Wittgenstein nos avisa lo que va a suceder: “Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados”. Nos está diciendo que vamos a observar que empleamos la palabra “bueno” en diferentes *juegos de lenguaje* con varios *parecidos de familia*. Según el espíritu del libro, esto significa que la palabra “bueno” es un instrumento más, del cual nos podemos servir para comunicar diferentes significados.

Entonces tenemos que evaluar si esto significa que Wittgenstein dejó de defender que la ética era ver el mundo *sub specie aeternitatis*, o si por el contrario, debemos entender que Wittgenstein no muda esta postura. Analicemos dos cuestiones de importancia: primero, Wittgenstein no nos dice cuál de esos es el significado correcto; segundo, lo expresado aquí no va en contra de lo defendido en el *Tractatus Logico-Philosophicus* y en la *Conferencia sobre Ética* respecto a la inefabilidad de los juicios éticos. Si en la *Conferencia* sostuvo que:

Es decir: veo ahora que esas expresiones carentes de sentido no eran contrasentidos **porque yo no hubiera todavía encontrado las expresiones correctas**, sino que el que carezcan de sentido era su esencia misma. **Porque todo lo que quería**

³⁵ En el siguiente capítulo expondré las aplicaciones de la apertura de las condiciones de significación del lenguaje, hecha por Wittgenstein, al ámbito de la Ética y de la Metaética. Por ahora, deseo dejar claro que en las *Investigaciones Filosóficas* no existe una prueba directa de que Wittgenstein mudó su postura respecto a la ética.

hacer con ellas era precisamente *ir más allá del mundo* y eso es decir más allá del lenguaje significativo. Toda mi tendencia y, creo, la tendencia de todos los hombres que alguna vez intentaron escribir o hablar sobre Ética o Religión **fue ir en contra de los límites del lenguaje.**³⁶

No nos está diciendo que encontramos en este momento las “expresiones correctas” para poder “ir más allá del mundo”. Lo que nos está diciendo es que desde nuestra infancia y a través de los *juegos de lenguaje* en los que hemos aprendido a utilizar y hemos utilizado los conceptos éticos les hemos dado significados distintos. Significados correctos dentro del determinado *juego de lenguaje* que el participante está jugando, lo cual no implica que los lances expresan “lo más alto”.

Rush Rhees describió en un artículo titulado “*Algunos comentarios sobre la perspectiva de Wittgenstein sobre Ética*” varias conversaciones que tuvo con Wittgenstein entre 1942 y 1945³⁷, en las cuales Wittgenstein expuso un punto de vista que se adecua a mi lectura de las *Investigaciones Filosóficas*. Existe un pasaje específico que sirve para interpretar la intención del parágrafo § 77: Wittgenstein alude a una pregunta de los ensayos de Kierkegaard acerca de si un hombre debe dejarse matar por la verdad, ante lo cual Wittgenstein asegura no ver en eso un problema, ya que habría que conocer el estado anímico del hombre y sus sentimientos; es decir, situarse en la posición del hombre y entonces posiblemente el problema en sí se disiparía: “Es como preguntar cuál de los palos es el más largo cuando son vistos a través del ‘centelleo’ del aire que emana de un pavimento caliente. Tú dices: ‘Pero seguro que uno de los dos debe ser más largo’”³⁸. Obsérvese que el ver

³⁶ LE, p.7. Traducción y subrayado nuestro.

³⁷ Este artículo fue publicado en 1965 en *The Philosophical Review*, en el número 74, en el cual se publicó también la “Conferencia sobre ética” de Wittgenstein. El artículo se titula en inglés: “Some developments on Wittgenstein’s view on ethics”. Lo más significativo de las fechas en las cuales Rhees sitúa estas conversaciones es que en el prefacio de las *Investigaciones*, que fue escrito en 1945, Wittgenstein menciona que leyó el *Tractatus* cuatro años antes, o sea, en 1941. Estas conversaciones se dieron en un período en el que la primera parte de las *Investigaciones* era afinada, y en el cual Wittgenstein debía tener bastante presente el *Tractatus*.

³⁸ RHEES, 1965, p. 24. Trad. nuestra.

dos palos a través del “centelleo” del aire causado por el calor del pavimento es una metáfora para referirse a la figura difusa mencionada en el parágrafo § 77: ¿sabemos que uno de los dos palos es más largo? ¡No! Lo suponemos ante la imposibilidad de observarlos. Es muy posible que uno lo sea y que, en ciertos casos, aunque nuestra visión está siendo deturpada, podamos ver esa diferencia de tamaño, pero en otros casos no seamos capaces. En otras palabras, por más que hagamos un esfuerzo no podríamos determinar con un alto grado de certidumbre si hay diferencia en la longitud de los palos; de la misma manera en ética somos incapaces de determinar cuál de las posibilidades de hablar sobre lo *bueno* es la correcta.

¿Si no puedo determinar de entre varias maneras de expresar lo bueno, en sentido ético, puedo concluir que “todo vale”? En las *Investigaciones Filosóficas*, las condiciones de sentido de la expresividad del lenguaje dejaron de ser universales y necesarias. Los *juegos de lenguaje* cambian con el tiempo, dejan de existir, otros nacerán. Si la ética era inefable porque no tenía lugar en el espacio lógico, ahora que las reglas de la gramática dejaron de ser las reglas rigurosas de la lógica y las condiciones de posibilidad fueron ampliadas ¿El mundo dejó de ser un todo limitado? ¿Ya no es necesario, o posible, ver el mundo *sub specie aeternitatis*? Si este es el caso, debemos preguntar: ¿Significa esto que Wittgenstein se abrió hacia un relativismo ético? La relativización del lenguaje introducida en las *Investigaciones Filosóficas* ¿Puede ser ampliada a la ética? En el siguiente capítulo expondré varias de las aplicaciones que la segunda filosofía wittgensteiniana inspiró en el ámbito de la ética, y así intentaré, en el último capítulo de la presente tesis, responder a estas dos preguntas.

Capítulo III: Relativismos: Ética y Metaética

Que el mundo es *mi* mundo es algo que se muestra en que los límites del *lenguaje* (del solo lenguaje que yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo.

TLP, 5.62.

En el capítulo anterior observamos las principales mudanzas que Wittgenstein introdujo en las *Investigaciones Filosóficas* y también los puntos en los cuales él no cambió de postura. También propuse que en el libro no existe prueba de que Wittgenstein mudara su visión de la ética y, por lo tanto, considero que continuó defendiendo su inefabilidad. Sin embargo, el nuevo método propuesto por él ha sido usado para defender que los juicios éticos pueden ser expresados dentro de ciertos *juegos de lenguaje*, respetando ciertas reglas de su *gramática*. Y, aún más, se ha propuesto que a partir de la apertura hecha por Wittgenstein, se puede defender un relativismo ético.

En el este capítulo expondré los diferentes tipos de relativismos que podemos hallar en el discurso ético y, concomitantemente, las vertientes principales de la metaética. Posteriormente, analizaré los argumentos de algunos filósofos que, a partir de las *Investigaciones Filosóficas*, defienden el relativismo ético; también expondré los argumentos de aquellos que atacan el relativismo a partir de la segunda filosofía wittgensteiniana. Para finalizar el capítulo, partiendo de las *Investigaciones Filosóficas* expondré por qué considero equivocadas ambas lecturas.

3.1 Relativismos

Una de las confusiones que surge cuando intentamos comprender la postura wittgensteiniana respecto a la ética, se da porque cuando Wittgenstein hace filosofía es un anti-teórico¹, como ya he

¹ Como ya comenté en el primer capítulo (véase nota # 18), en la primera etapa, Wittgenstein diría que todo lo que él escribió son contrasentidos

explicado antes. Por esta razón, a veces se especula sobre su posición respecto a la ética, olvidando que la mayoría de sus observaciones son metaéticas. Posteriormente recapitularé respecto a la importante diferencia entre ética y metaética, para ubicar debidamente los aforismos, los pasajes y los párrafos referidos a la ética en el *Tractatus Logico-Philosophicus* y en las *Investigaciones Filosóficas*.

William Frankena en su clásico libro de 1963, *Ethics*, hace una caracterización de tres tipos de discurso que podemos encontrar, cuando se tratan las cuestiones de la moralidad²:

1. Primer tipo: se trata de una descripción empírica de lo que sucede cuando se habla sobre cuestiones morales, de manera científica o histórica. Este tipo de discurso es construido por antropólogos, historiadores, psicólogos y sociólogos.

2. Segundo tipo: es el discurso normativo característico de sistemas que intentan definir lo qué debe ser hecho. Se trata del nivel de la ética normativa, como la ética deontica de Kant, la ética de virtudes de Aristóteles (y sus más recientes manifestaciones), el utilitarismo (de Bentham o de Mill, o sus versiones contemporáneas), etc. Generalmente intentan responder a preguntas como: ¿Qué debo hacer? Por esta razón son expresadas de forma normativa: “Debes...”, “Debo...”, ó “x es bueno...”, “x es correcto...”, “x es errado, entendiendo “x” como cualquier conducta³. Una parte muy importante de la ética normativa es

[*unsinnig*]; en las *Investigaciones* él caracteriza la filosofía como una actividad. Debemos admitir que él propone ciertos conceptos que no pueden más que ser caracterizados como teóricos. Por ejemplo, la diferencia entre *decir* y *mostrar*, así como los conceptos de *juegos de lenguaje*, *parecidos de familia*, etc. Al caracterizarlo como un anti-teórico, quiero decir que él nunca buscó formular una teoría o un sistema teórico; lo cual resulta más claro cuando nos ubicamos en el ámbito de la ética.

² Presento aquí un resumen de la exposición original de Frankena. Cf. FRANKENA, William K. *Ethics*. New Jersey: Prentice Hall, 1973, pp. 6-7. En esta lista no se incluyen los discursos de la Ética aplicada, como por ejemplo, el discurso de la Bioética, la Ética del Cuidado, etc.

³ El ejemplo que Frankena utiliza es el famoso diálogo platónico *Critón*, en el cual Sócrates discute sobre la justicia y la injusticia, partiendo de la propuesta de financiamiento de su escape de la prisión. Cf. PLATÓN, *República*. (Trad. Antonio Camarero). Buenos Aires: Eudeba, 1963, p. 73. Debe llamar la atención que a este discurso de la ética normativa es al que se refiere Wittgenstein, cuando en el *Tractatus* dice: “Lo primero que se nos

su pretensión de dar las razones por las cuales se llega a determinada norma. Debe tenerse cuidado, pues al referirme acerca del nivel normativo, no estoy argumentando que solo las tentativas de elaborar un sistema ético entran en este nivel discursivo, ya que la mayoría de las problemas (aunque sea en el ámbito interno de una persona) se presenta en este tipo de discurso; al final de cuentas, el problema fundamental de la ética normativa se resume en: ¿cómo debemos actuar?

3. Tercer tipo: creo que la mejor manera de entender el ámbito de la metaética es citando al propio Frankena:

Existe también un pensamiento “analítico”, “crítico” o “meta-ético”. Este es el tipo de pensamiento al cual, imaginamos, Sócrates hubiera llegado si hubiera sido desafiado al límite en la justificación de sus juicios normativos. Él, de hecho, llegó a este tipo de pensamiento en otros diálogos. No consiste de indagaciones ni teorías empíricas o históricas, tampoco implica hacer o defender ningún juicio normativo o valorativo. No trata de responder preguntas particulares o generales sobre qué es bueno, o correcto, u obligatorio. Pregunta e intenta responder preguntas lógicas, epistemológicas o semánticas como las siguientes: ¿Cuál es el significado o el uso de las expresiones “(moralmente) correcto” o “bueno”? ¿Cómo pueden los juicios éticos y valorativos ser establecidos o justificados? ¿Pueden ser justificados totalmente? ¿Cuál es la naturaleza de la moralidad? ¿Cuál es la distinción entre lo moral y lo no moral? ¿Cuál es el significado de “libre” o “responsable”?⁴

viene a las mientes al proponer una ley ética de la forma 'Debes...', TLP, 6.422.

⁴ El pasaje transcrito termina así: “La metaética no propone un principio de acción o meta de acción alguno, excepto a título implícito, consiste por completo en el análisis filosófico”. FRANKENA, 1973, p. 7. Traducción nuestra. En un libro de 1970, Hudson lo resumió de una manera más concisa: “Aquí no se trata [en el ámbito de la metaética] de lo que la gente

Podría estarse tentado a llamar los tipos de discurso ‘de niveles’ pues pareciera que cada uno de ellos responde a un momento de abstracción o de análisis más profundo. Aún más porque el discurso de la metaética tiene como objeto el discurso ético⁵, sin embargo, difiero de esta postura, pues muchas veces los discursos se mezclan de tal manera que cuesta muchísimo delimitar el campo de competencia de cada uno de ellos y, por ende. También se dificulta la tarea de definir dentro de cuál ámbito son hechas las respectivas aseveraciones⁶. En algunas ocasiones sí es posible distinguir con claridad si las colocaciones son metaéticas, normativas o descriptivas; pero una de las grandes contribuciones de la metaética en el siglo XX fue, precisamente, exigir de los interlocutores de un debate ético la posibilidad de desenmarañar los tipos de discursos, dentro los cuales son hechas sus afirmaciones.

La metaética, en general, se ocupa de ciertos tipos de cuestiones del discurso ético⁷:

1. ¿Cuál es la función semántica del discurso moral? ¿Consiste en establecer hechos o es otra su función?

2. ¿Existen hechos o propiedades morales? ¿Son ellas reducibles a otro tipo de hechos o propiedades, son ellas *sui generis*?⁸

debe hacer, sino de lo que la gente *hace* cuando *habla* acerca de lo que debe hacer”. HUDSON, W.D. *Filosofía Moral Contemporánea*. (Trad. José Hierro S. Pescador). Madrid: Alianza Universidad, 1974, p. 17.

⁵ Afirmaciones como la de Smith fortalecen esta postura: “En metaética, estamos preocupados no con preguntas que son el terreno de la ética normativa como ‘¿Debo donar para el alivio de la hambruna?’ o ‘¿Debo devolver la cartera que encontré en la calle?’ , sino que con preguntas sobre preguntas como estas”. SMITH, Michael A. *The moral problem*. Oxford: Blackwell, 1994, p. 2.

⁶ Por ejemplo, un análisis sobre las pretensiones éticas y metaéticas de la visión de moralidad de John Rawls, mostraría que varias de las aseveraciones hechas en su propuesta pertenecen al rango de la metaética. Steven Darwall et al. proponen, v. gr., que la *posición original* es una posición metaética. Cf. Darwall et al, *Tendencias da metaética*. In: DARWALL, Stephen et al. *Metaética. Algumas tendências*. (Org. Darlei Dall’agnol. Trad. Janyne Sattler). Florianópolis: Editora UFSC, 2013, pp. 42 et seq.

⁷ La lista de cuestiones propias de la metaética fue elaborada con base en la presentada por Alexander Miller en su libro introductorio a la metaética. Cf. MILLER, Alexander. *An introduction to Contemporary Metaethics*. Oxford: Blackwell, 2003, pp. 2 et seq.

3. ¿Existe el conocimiento moral? ¿Cómo podemos saber si nuestros juicios éticos son falsos o verdaderos? ¿Cómo podemos justificar nuestras afirmaciones sobre conocimiento moral?

4. ¿Cómo se representan los juicios morales en la experiencia del agente?

5. ¿Qué sucede con el estado motivacional, de quien hace un juicio moral?

Podemos observar que el ámbito de las preguntas, y sus posibles respuestas, corresponde con el de varias áreas de la filosofía. Por ejemplo, la primera es de la filosofía del lenguaje, la tercera de la epistemología. También debemos percibir que lo que respondamos a una pregunta, afectará la respuesta, o su posibilidad, en otra pregunta. Por ejemplo, si respondemos que no existen hechos morales, entonces el papel semántico de los juicios morales no podría consistir en la descripción de algunos hechos morales.

El debate central, en el contexto de la metaética, gira en torno a la respuesta de la tercera pregunta, y es dividido en dos grandes vertientes: los cognitivistas y los no-cognitivistas. Los primeros defenderían que los juicios morales son capaces de ser evaluados en términos de verdad y falsedad⁸. El poder ser valorado como falso o

⁸Un ejemplo es la caracterización que hace Frondizi: “Los valores no son cosas ni elementos de cosas, sino propiedades, cualidades *sui generis* que las poseen ciertos objetos llamados *bienes*. Como las *cualidades* no pueden existir por sí mismas, los valores pertenecen a los objetos que Husserl llama ‘no independientes’, es decir, que no tienen sustantividad. Por ser cualidades, los valores son entes parasitarios-que no pueden vivir sin apoyarse en objetos reales, y así aquellos son de frágil existencia, al menos en tanto adjetivos de los ‘bienes’-”. FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores?* México: Fondo de Cultura Económica, 1968, p.15.

⁹ El debate general acerca lo es un portador de verdad (creencias, proposiciones, *tokens*, etc) no se aborda en este estudio. Para la mayoría de los cognitivistas, los juicios éticos expresan *creencias*, que pueden ser tenidas como verdaderas o falsas. Estos juicios éticos serán expresados en proposiciones. Algunos no-cognitivistas defienden lo opuesto: los juicios éticos no expresan creencias, y si lo hacen, no es posible saber si ellas son falsas o verdaderas. Podría argumentarse que los cognitivistas defienden la existencia de hechos, cuya accesibilidad permite realizar tal evaluación sobre la verdad o falsedad de los juicios éticos. Considero que si bien existe

verdadero implica dos cosas: la primera es el poder de ser expresado en términos que sean capaces de esa valoración (en la mayoría de los casos ese medio serían las proposiciones); la segunda, que existe una manera para determinar el valor de verdad de los juicios. Los no-cognitivistas defienden que los juicios éticos no pueden ser expresados ni evaluados de esta manera. Las teorías cognitivistas pueden clasificarse en naturalistas y no-naturalistas. Las naturalistas sostienen que el juicio ético es falso o verdadero según un estado natural de las cosas¹⁰ y que las propiedades morales son, o pueden ser, reducidas a propiedades naturales¹¹. Los no-naturalistas, por otro lado, defienden que las propiedades morales no pueden ser reducidas a propiedades naturales; es decir, son irreducibles y *sui generis*¹².

este tipo de cognitivismo, de hecho *más fuerte*, la característica fundamental del cognitivismo es expuesta aquí; a saber: existen proposiciones que expresan juicios éticos y que ellas son capaces de ser valoradas como falsas o verdaderas. Ante ese cognitivismo se opone el no-cognitivismo que expondré *infra*. Sin embargo, se debe observar que si el debate es, si existen o no los hechos éticos, la cuestión de fondo se da entre *realistas* y *no-realistas* (o anti-realistas). Otra caracterización que puede ser hecha es a partir de la *continuidad* y *discontinuidad* entre ética y ciencia. De acuerdo con esta clasificación, Moore es un cognitivista (intuicionista no-naturalista) que defiende una discontinuidad entre el discurso de la ética y el de la ciencia; en este contexto, claramente Wittgenstein también se caracteriza como un defensor de esa discontinuidad. Cf. DARWALL et al, 2013, p. 34 et seq.

¹⁰ ¿Qué es un estado de cosas natural? Moore en su *Principia Ethica* escribió: “Por ‘naturaleza’, entonces, quiero referirme y me he referido a lo que es la materia sujeta a las ciencias naturales y también a la psicología”. MOORE, 1993, p. 92. Trad. nuestra.

¹¹ En ambos casos estamos frente a *realistas* con respecto a propiedades morales: los que defienden que las propiedades morales existen en sí mismas y no son reducibles a las propiedades naturales; y aquellos que afirman que existen y son reducibles a propiedades naturales. Del primer tipo encontramos, por ejemplo, a los esencialistas (Scheler, Hartmann, Ortega y Gasset) y a los realistas de Cornell (Sturgeon, Brink); entre los representantes del segundo tipo de naturalistas se encuentra Peter Railton.

¹² Véase la posición de Frondizi en la nota 8. En ese sentido Moore escribió: “Mi tesis es que ‘bueno’ es una noción simple, así como lo es ‘amarillo’; que, en la misma manera como no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo, si este color mismo no se conoce ya, tampoco se puede explicar qué es lo bueno; amarillo y bueno son nociones

Las corrientes cognitivistas, además de naturalistas y no-naturalistas, pueden ser divididas también en intuicionistas (Moore), científicistas (Bunge¹³), esencialistas (Ortega y Gasset¹⁴), realistas (los llamados realistas de Cornell¹⁵), reduccionistas (Peter Railton¹⁶), entre otras. Son interesantes los casos de la “Teoría del Error” de John Mackie¹⁷ y de las teorías que proponen la posibilidad de una “mejor opinión”, sin caer en un subjetivismo no-cognitivista (Crispin)¹⁸; pues

de esa clase simple, a partir de las que se componen las definiciones, y de aquellas ya no es posible dar una definición ulterior; bueno es indefinible”. MOORE, op. cit., p. 28. Traducción nuestra.

¹³ Bunge caracterizaba el valor como un predicado de quinto grado: “Así, por ejemplo, decimos que x es primariamente valioso en la medida V (validez, verdad), en el respecto R , para la unidad social (individuo o grupo) U , en las circunstancias C , si x es capaz de satisfacer (en la medida V) los desiderata D de U en el respecto R y en las circunstancias C ”. BUNGE, Mario. *Ética y ciencia*. Buenos Aires: Editorial Siglo XX, 1976, p. 28.

¹⁴ Para Ortega y Gasset, los valores son cualidades *sui generis* depositadas en las cosas, que podemos conocer objetivamente. Cf. ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas*. Madrid: Revista de occidente, 1958, vol. VI, p. 316 et seq.

¹⁵ Los realistas sostienen que existen hechos morales y propiedades morales, y que la existencia de esos hechos morales y la instanciación de esas propiedades morales es independiente de la opinión humana. Entre quienes defienden esa posición están Nicholas Sturgeon, Richard Boyd, y David Brink.

¹⁶ Railton defiende que las propiedades morales son reductibles a otras propiedades naturales. Cf. RAILTON, Peter. “Moral realism”. In: *Philosophical Review* 95, pp. 163-207, 1986.

¹⁷ Mackie argumenta que los juicios morales pueden ser falsos o verdaderos, y que si ellos fueran verdaderos nos darían acceso cognitivo a los hechos morales; pero ellos son siempre falsos. Las propiedades morales tienen la característica de ser metafísicamente raras o extrañas [*queer*], pues el conocerlas nos permitiría, inmediata y mecánicamente, saber lo que debe ser hecho. Cf. MACKIE, John. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin, 1977.

¹⁸ Crispin Wright elabora una teoría sobre la “mejor opinión” a partir de ciertos juicios que son dependientes y otros que son independientes. La “mejor opinión” es una opinión hipotética, razón por la cual no se le

estas teorías defienden la posibilidad de un tipo de cognitivismo que se distinga de aquellas que defienden simplemente que los juicios éticos son falsos o verdaderos.

Las corrientes no-cognitivistas pueden ser divididas de varias maneras. Antes de exponerlas, es importante resaltar que la mayoría de ellas se caracteriza por utilizar el *Argumento de la Cuestión Abierta*, o la *Falacia Naturalista*, con el fin de proponer que la ética se vale de un discurso no susceptible de ser valorado en términos de falso o verdadero.

Cuando Moore formuló el *Argumento de la Cuestión Abierta* tenía como blanco el tipo de naturalismo defensor de que las propiedades morales son reductibles a propiedades naturales:

Lo que sostengo es que esto no debe ser tomado como obvio; esto debe ser visto como una pregunta abierta. Declarar que es obvio, es sugerir la falacia naturalista: así como en algunos libros recientes [...] Ese tipo de razonamiento es falaz, y peligrosamente falaz. El hecho es que en las propias palabras “salud” y “enfermedad” incluimos comúnmente la noción de que una es buena y la otra es mala. Pero, cuando se intenta dar una, así llamada, definición científica de ellas, una definición en términos naturales, la única posible es aquella por el camino de lo “normal” o lo “anormal”. Ahora, es fácil probar que algunas cosas comúnmente pensadas como excelentes son anormales; y se sigue que ellas son enfermizas. Pero no se sigue, excepto por virtud de la falacia naturalista, que esas cosas, comúnmente tenidas como buenas, son malas¹⁹.

Moore, al atacar ese tipo de naturalismo, desea mostrar que toda vez que intentemos dar una definición de “bueno” o “malo” a partir de propiedades naturales, siempre será posible preguntar de nuevo: “¿Pero eso es bueno?”. Es decir, si defino “bueno” como aquello que tiene la

considera un subjetivismo radical. Cf. WRIGHT, Crispin. *Truth and Objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

¹⁹ MOORE, 1993, p. 43. Traducción nuestra. Moore presenta varias caracterizaciones de la falacia naturalista en su famosa obra *Principia Ethica*. Muchas de ellas no son claras o son repetitivas. Aquí se comenta solamente una de ellas.

propiedad natural P (v. gr.: ser dulce), siempre puede aparecer alguien que acepte que cierta cosa tiene dicha propiedad (es dulce), pero que discrepe de que tal cosa es buena (lo niega o lo duda). Por eso se trata de una *pregunta en abierto*. Quien intenta defender la postura naturalista, generalmente incurre en la *falacia naturalista*²⁰: trata definir propiedades éticas a partir de propiedades no-éticas. En un famoso pasaje del *Tratado de la Naturaleza Humana*²¹, Hume había llamado la atención hacia el error sacar conclusiones de *deber* (prescriptivas), a partir de premisas de *ser* (descriptivas) sin explicar cómo sucede esto. La *falacia naturalista* va más allá, y apunta que comete un error quien intenta definir propiedades éticas a partir de propiedades fácticas²².

En otras palabras, quien defiende que el predicado “bueno” es equivalente a una propiedad natural “P”. Si “x” es “P”, “x” es “bueno”.

²⁰ Quién argumenta que deducir un “deber” (conclusión prescriptiva) de un “ser” (premisas descriptivas) puede cometer la *falacia naturalista*, o una versión de ella; pero cabe aclarar que inferir una conclusión que no se sigue de las premisas es simplemente un error de inferencia, no necesariamente una falacia.

²¹ “... y de repente me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este *debe* o *no debe* expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada, y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible; a saber: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella, ya que los autores no usan comúnmente de esta precaución; debo aventurarme a recomendarla a los lectores, y estoy persuadido de que esta pequeña atención acabará con todos los sistemas corrientes de inmoralidad y nos permitirá ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de los objetos ni se percibe por la razón”. HUME, David. *Tratado de la Razón Humana*. (Trad. Vicente Viqueira). Albacete: Servicio de Publicaciones, 2001, p. 340.

²² Algunos no-cognitivistas defenderían que palabras como “bueno” son indefinibles, razón por la cual intentar hacerlo es una falacia en sí: la *falacia definitoria*. Siendo así, la falacia naturalista es una consecuencia lógica de aquella. Cf. HOSPERS, John. *La conducta humana*. (Trad. Julio Cerón). Madrid: Editorial Tecnos, 1964, p. 770.

Pero alguien puede preguntar si “x” es “bueno”, aun cuando definitivamente “x” es “P”. Esta es una *pregunta abierta*, pues esa pregunta siempre puede ser hecha, lo que significa que la propiedad de ser “bueno” no puede ser reducible a la propiedad “P”. Este es el vínculo entre la *falacia naturalista* y el *argumento de la pregunta abierta*.

Existen varios tipos posturas no-cognitivistas, entre ellos: el emotivismo que reduce los juicios éticos, en último término, a expresiones de emoción²³; el *expresionismo de normas*, de Allan Gibbard²⁴; el *casi-realismo*, de Blackburn²⁵; el escepticismo²⁶, el subjetivismo²⁷, y, lo que más importa aquí, un cierto tipo de relativismo.

Para poder caracterizar al relativista como no-cognitvista o como cognitivista, debemos tener claro el tipo de relativismo del que estamos hablando. Considero que, *grosso modo*, podemos caracterizar

²³ Alfred Ayer, por ejemplo, defiende que los juicios éticos no son más que expresiones de emoción, o actitudes de aprobación o desaprobación, respecto de ciertas acciones. Cf. AYER, A. J. *Language, Truth, and Logic*. London: Gollancz, 1946.

²⁴ El punto de vista de Gibbard es que los juicios morales expresan la aceptación de normas morales. Cf. GIBBARD, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

²⁵ Blackburn propone que los juicios morales se presentan con la capacidad de ser falsos o verdaderos; pero después de un examen acucioso, encontramos que lo que en realidad sucede es que proyectamos nuestra aprobación o desaprobación. Cf. BLACKBURN, Simon. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

²⁶ Un escéptico ético afirmarí que no existe medio alguno, útil para descubrir a qué cosa se refieren muchos de los términos éticos. Cf. HOSPERS, 1964, pp. 57-58.

²⁷ El subjetivismo defiende que quien enuncia un juicio de valor afirma la existencia de un estado de ánimo. A diferencia del emotivismo de Ayer, descrito anteriormente, si yo digo que apruebo una conducta, mi estado de ánimo respecto a esa conducta existe; por lo tanto, hay una manera de exponer ese juicio en términos de falsedad y verdad, por ejemplo: “Para mí la poligamia es correcta”. Mientras que el emotivismo diría que ese juicio ético equivale a un grito o a una exclamación, pues no dice nada susceptible de ser valorado como falso o verdadero. El carácter no-cognitvista del subjetivismo sostiene que no existe una manera de determinar el valor de verdad de las proposiciones que expresan una opinión personal. Cf. FRONDIZI, 1968, pp. 68-69.

tres tipos diferentes de relativismos en el discurso ético²⁸: el *relativismo cultural o sociológico*, que sostiene la afirmación empírica de que existen diferentes valores morales defendidos por diversos grupos de personas²⁹. Los juicios morales que ellos realicen dependen de la cultura a la cual pertenecen, a su estrato social, o

a la subcultura que frecuentan, etc. Además de ser una aseveración difícil de refutar, y que puede ser hecha por la mayoría de las personas tras una simple observación, el relativismo cultural en sentido estricto es defendido, por ejemplo, por antropólogos y por sociólogos³⁰. Ellos, simplemente observando la realidad, llaman la atención hacia la existencia de valores culturales divergentes; es decir, se trata de un relativismo descriptivo. Un *relativista ético* irá un paso más allá; él dice que existen diferentes culturas, cuyos valores morales son divergentes, lo cual así *debe ser*. O sea, el relativista ético emite un juicio de valor *ético* respecto a la presencia de valores morales divergentes en determinadas culturas o grupos sociales. Es *justo*, es *correcto* que existan valores morales diferentes. Se trata de un tipo de relativismo normativo. Debe observarse que este tipo de *relativismo ético* es coherente con el cognitivismo así como con el no-cognitivismo metaético. El relativista ético puede decir que existe un medio o un método para determinar cuál de los juicios relativos es el *mejor*, el “*más correcto*” o el “*más justo*”; o sea que entre los juicios morales relativos hay unos que son “VERDADEROS”, mientras que otros no lo son.

²⁸ Sigo aquí la exposición de Hospers. Cf. HOSPERS, op. cit., pp. 833 et seq. Obsérvese que cada uno de los tipos de relativismo presentados aquí pueden ser caracterizados en cada uno de los tres tipos del discurso ético que presenté anteriormente.

²⁹ James y Stuart Rachels ofrecen varios ejemplos de los valores defendidos por varias culturas, en el segundo capítulo de su libro *The Elements of moral philosophy*. Ellos explican y discuten el argumento de las diferentes culturas que desemboca en un escepticismo ético. Cf. RACHELS, James; RACHELS, Stuart. *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 2012, cap. II.

³⁰ En 1947, la Asociación Americana de Antropólogos sometió un parecer a la consideración de la ONU, cuando esta elaboraba el borrador de la Declaración Universal de Derechos Humanos. En su parecer, la Asociación explicaba cómo se evidencia que las diferentes culturas defienden valores morales diferentes. Esta es una afirmación de un relativista cultural.

Pero, aun aceptando ese método, el relativista ético puede concluir que eso *no debe ser hecho*; pues al hacerlo, él está emitiendo un juicio moral expresado por la norma: *deben* existir distintas culturas con diferentes tipos de juicios morales. Este sería un relativista ético, que no es un relativista metaético, y aún más, es un cognitivista metaético.

Pero el relativista ético también puede defender que no existe un método mediante el cual se pueda determinar cuál de los juicios morales relativos es el *mejor*; o sea, como los juicios morales no adquieren valor de verdad (no-cognitivismo) bajo ninguna circunstancia, entonces es posible definir cuál de ellos es el *correcto*. A todas luces, parece que este tipo de relativista es más coherente, pues defender que es correcto que existan de diversos juicios morales, aunque existe una manera de precisar que unos son “más verdaderos” que otros, es contradictoria. El relativista ético a favor del no-cognitivismo metaético tiene una razón para calificar de correcto que haya diversos juicios morales, pues no hay manera de comprobar cuál de ellos es el verdadero, y cual no lo es³¹.

El *relativista metaético*³² defiende que, además de la existencia de juicios morales propios de diferentes grupos o culturas, el valor de verdad de ellos dependerá del grupo o cultura dentro de la cual se está efectuando dicho juicio. Por tanto, NO EXISTE un método mediante el cual sea posible verificar cuál de esos juicios es el mejor, el *correcto* o el *justo*. O sea, el relativista metaético acepta la afirmación del relativista cultural, no así la del relativista ético; ya que el metaético acepta la presencia de ciertos juicios morales injustos en el nivel ético normativo, pero sabe que no existe un método útil para determinar cuáles son. Asimismo, el metaético preconiza la inexistencia de juicios morales relativos, es decir, juicios “más justos”, “más correctos”, “mejores” que otros. De igual manera, tampoco se cuenta con la manera

³¹ Nótese, sin embargo, que un relativista ético argumenta que no es necesario buscar un método para establecer cuál juicio moral es correcto y cuál no. O sea, metaéticamente, no se posiciona respecto a la posibilidad de que pueda existir o no tal método.

³² Hospers llama también a este relativismo: *relativismo metodológico*. El parecer de la Asociación Americana de Antropología citado en la nota transanterior, defiende también que no hay manera de unificar las visiones morales diferentes que las diferentes culturas tienen. A esto llamó aquí *Relativismo Metaético*, como voy a explicar a seguir. La Asociación también defiende que *no se debe* intentar llevar a cabo esa unificación. Este juicio es del tipo que ubico en el *Relativismo ético*.

de distinguir cuáles serían ellos. Esta última postura pasa a ser la más consecuente.

Obsérvese que, según esta caracterización, el relativismo metaético es un tipo de no-cognitivismo, pues entre dos juicios morales discordantes de dos culturales diferentes, por ejemplo, no se halla manera de discernir entre el correcto y el equivocado. El relativista metaético sostiene que la verdad, o la justificación, de los juicios morales es relativa a determinada circunstancia. El valor de verdad de un juicio moral específico estará determinado por el grupo donde se emite tal juicio. Decir: “Es bueno tener varias mujeres”, es un juicio verdadero si es expresado dentro de una cultura que permite la poligamia y falso si es dicho dentro una cultura que la prohíbe. El relativismo metaético es una forma de no-cognitivismo porque sostiene que, en última instancia, entre dos juicios opuestos (verdaderos solo en determinados contextos) no existe una manera única, o absoluta, de decidir cuál de ellos es el correcto. En otras palabras, no tenemos cómo definir cuál es el “mejor” valor de verdad de entre los opuestos.

En el fondo, el relativismo metaético no está negando que los juicios éticos tengan valor de verdad, lo que hace es afirmar que hay varias realidades con las cuales es posible comparar unos juicios con otros, en el intento de precisar si son falsos o verdaderos; y – lo más importante aún-, que no hay una ÚNICA manera de determinar cuál de tales realidades está correcta y cuál no lo está. Este relativismo es metaético porque describe lo que se hace, sea en el nivel normativo o sea en el nivel empírico³³.

Un relativista metaético también puede partir de la afirmación empírica de que existen varias sociedades, cuyos juicios son diversos y hasta contradictorios, tal como lo hace el relativista descriptivo, pero este va más allá; el metaético propone que no tenemos manera de saber cuál de los juicios encontrados es el correcto. Además también sostiene que quien adopta determinado sistema ético, por ejemplo, una ética

³³ En la mayoría de los libros sobre relativismo en el discurso ético, los autores llaman “relativismo ético” a lo que aquí he llamado “relativismo metaético”. Aquel se caracteriza como una posición metaética, sin embargo, considero que la distinción que presento aquí sirve para llamar la atención de la complejidad del discurso ético, y también sirve para intentar caracterizar el relativismo que podemos encontrar en Wittgenstein.

deóntica tipo kantiana, no es “más correcto” que quien defiende una ética consecuencia lista de tipo utilitarista. Este tipo de relativismo metaético está en relación con la teoría, y ratifica la inexistencia de los criterios para establecer, en el sentido ético, cuál de ellas es mejor que las otras. Podríamos llamarlo relativismo teórico.

Frente a este panorama, es evidente que Wittgenstein, en el *Tractatus*, era un no-cognitivista. Podemos preguntarnos: ¿de qué tipo? En el último capítulo lo analizaré con más detalle; por ahora considero que Wittgenstein no hubiera sido partidario del subjetivismo ni del escepticismo, y en lo que sigue de este capítulo mostraré que tampoco se hubiera decantado ni por el relativismo ético ni el metaético. A partir del *Tractatus* y de la *Conferencia sobre ética*, caracterizamos la concepción de ética de Wittgenstein, y vemos que él simplemente concluye: “No podemos conocer la ética”. Sin embargo, partiendo de las mudanzas introducidas en las *Investigaciones* por el filósofo, como vimos en el último apartado del capítulo anterior, se argumenta que, como es posible hablar de *juegos de lenguaje éticos*, la ética deja de ser inefable; además, que podemos defender un tipo de relativismo a partir de la segunda etapa de Wittgenstein. Considero, sin embargo, que en la mayoría de los casos se desconocen varias distinciones importantes; entre ellas que la mayoría (si no todas) de las aseveraciones de Wittgenstein sobre ética corresponden al ámbito de la metaética. Esto significa que, según la nomenclatura del *Tractatus Logico-Philosophicus*, estas se consideraban contrasentidos [*unsinnig*], y de acuerdo con la de las *Investigaciones Filosóficas*, sus aseveraciones son proposiciones gramaticales. En el siguiente apartado me detendré sobre los argumentos de quienes proponen que a partir de las *Investigaciones* se puede hilvanar un tipo de relativismo (ético o metaético); analizaré también la postura de los opositores respecto a esta propuesta.

3.2 Wittgenstein y el Relativismo

Primero, de manera amplia expondré la posición de dos filósofos a favor de un tipo de relativismo a partir de Wittgenstein: Simon Blackburn y Richard Rorty. Ellos se basaron en algunos pasajes de los textos trabajados aquí, para defender un relativismo descriptivo; en otros momentos acogen abiertamente el relativismo metaético, empleando para ello la segunda etapa de Wittgenstein. Una vez caracterizadas sus posturas, expondré mis críticas a cada uno de los puntos que considero equivocados. Acto seguido será analizar la postura de tres autores atacantes del relativismo a partir de Wittgenstein: Hillary

Putnam, Bernard Williams y J. Jeremy Wisnewski. La preocupación de los dos primeros se concentra mayoritariamente en el relativismo en general. Wisnewski expone lo que él denomina *ética clarificativa* a partir de Wittgenstein. De la misma manera, analizaré las propuestas de cada uno de estos autores, con el fin de sustentar mis críticas. En el último apartado detallaré mi postura en relación con el tipo de relativismo susceptible de defenderse a partir de Wittgenstein. Recapitularé lo expuesto acerca de la postura de Wittgenstein respecto a la ética; propondré que él no muda de postura en relación con la ética en las *Investigaciones Filosóficas* y que sí existen ciertos *juegos de lenguaje éticos*, los cuales nos facilitan el acceso a un tipo de conocimiento acerca de los fenómenos de la moralidad, a partir de la segunda etapa de Wittgenstein.

3.2.1 Wittgenstein y las reglas relativas

En un artículo intitulado “Reply: rule-following and moral realism”, Blackburn expone la teoría proyectista que él llama “casi-realismo”³⁴. El artículo, en realidad, es una respuesta al trabajo de John McDowell llamado: “Following a Rule and Ethics”³⁵. Me interesa exponer los argumentos de Blackburn en contra del relativismo a partir de Wittgenstein; sin embargo, considero pertinente hacer primero un resumen de los puntos principales del artículo de McDowell. Posteriormente, detallaré la crítica de Blackburn a la propuesta de

³⁴ Blackburn caracteriza el casi-realismo de la siguiente manera: “Proyectivismo es la filosofía de evaluación que sostiene que las propiedades evaluativas son proyecciones de nuestros propios sentimientos (emociones, reacciones, actitudes, recomendaciones). Casi-realismo es la empresa de explicar por qué el discurso tiene la forma que tiene, en particular la manera de tratar los predicados evaluativos como otros, si el proyectivismo es verdadero. Él busca explicar y justificar la naturaleza realista de nuestras evaluaciones – la manera como pensamos que podemos estar equivocados sobre ellas, que existe una verdad para ser encontrada, y así por delante”. BLACKBURN, 1984, p. 10. *Apud* MILLER, 2003, p. 52.

³⁵ MCDOWELL, John. “Non-cognitivism an rule-following” In: HOLZTMAN, Steven; LEICH, Christopher (Ed.) *Wittgenstein: to follow a rule*. Boston: Routledge, 2005, pp. 141 et seq.

McDowell y, finalmente, versaré sobre los puntos en los que concuerdo o discrepo con la exposición de Blackburn.

McDowell caracteriza el no-cognitivismo como las atribuciones de valor, que no deben ser concebidas como proposiciones del tipo cuya corrección consiste en descripciones del mundo. McDowell sostiene que los no-cognitivistas defienden que hacemos juicios morales individualmente, y después queremos imponerlos sobre otros como si estos juicios fueron los “correctos”, pero no tenemos manera de hacer esto. El no-cognitivista argumenta que cuando atribuimos valores a algo, podemos dividir en dos ese proceso: lo hacemos mediante una sensibilidad a un aspecto del mundo tal como él es realmente, y como una propensión a cierta actitud. Con este desdoblamiento, McDowell presenta el punto respecto al cual él es escéptico: existen ciertas cosas en una comunidad que hará que se le asocie con determinado término ético. El problema surge cuando creamos una lista de aquellas cosas que nos llevarán a cierto término ético, pues percibiremos que crear tal lista resulta imposible; esto será la causa de que el no-cognitivista crea que ha ganado la disputa. Utilizando las observaciones de Wittgenstein sobre seguir reglas, McDowell sostiene que entender las reglas como rieles, muestra la forma de escoger las cosas a las cuales les aplicaremos los términos éticos. De esta manera, la aplicación de términos éticos se puede describir de dos maneras: por un lado, dominar una regla es la interiorización del conocimiento expresado por la regla; por otro lado, se trata de una práctica a la cual nos dedicamos, a partir de nuestra lectura de la regla. En ambos casos, la regla es un riel. En el primer caso, la regla es el riel que aprendemos conceptualmente; en el segundo, la regla es el riel sobre el cual se desliza un mecanismo. Utilizando el párrafo § 185 de las *Investigaciones Filosóficas*³⁶, McDowell llama la atención sobre la posibilidad del agente que aplica una regla, pero se distancia de ella al creer que la aplicación correcta es otra. Al momento de realizar la corrección, un agente externo se verá tentado a fundamentar su “llamada de atención” en un punto de vista platónico de las reglas. Evitar este punto de vista platónico nos causaría una sensación de vértigo, al percibir que la regla no se apoya nada más que en la historia natural humana, y no en una verdad matemática universal y necesaria. Hasta en los casos más difíciles es necesario huir de la tentación de fundamentar la corrección en verdades centradas solo en nuestro antropocentrismo.

³⁶Este párrafo fue transcrito y comentado en el segundo capítulo de la presente tesis en el apartado 2.1.4.

McDowell, a partir de Hume, crea un argumento para el no-cognitivista consistente en dos premisas: la primera es que las atribuciones de valor moral son guías de acción. Esto significa que quien realiza la atribución tiene una razón para actuar cuando atribuye ese valor. La segunda premisa, cuando alguien da una razón proposicional de su actuar, lo hace en términos de valor de verdad, lo que es una justificación parcial; pues cuando da una motivación completa, debe recurrir a elementos no-cognitivos. Para evitar esos elementos no-cognitivos, McDowell propone una posición intermedia entre el platonismo y el escepticismo de las reglas, tal como fue expuesto en el segundo capítulo de la presente tesis. Esta posición intermediaria, para él, es el mejor caso en ética: existen valores morales en el mundo que exigen nuestra razón. Una concepción objetiva de racionalidad es necesaria para acabar de una vez con el platonismo moral.

En el último capítulo de esta tesis expondré las razones por las cuales no concuerdo con esta lectura de McDowell de las observaciones sobre seguir las reglas de las *Investigaciones Filosóficas*, y tampoco concuerdo con la que una concepción objetiva de racionalidad sea necesaria.

En su respuesta a McDowell, Blackburn lo ataca por defender la posibilidad de adoptar una visión neutra y realista del mundo, que nos pueda demostrar la existencia de estados de cosas y de valores. La línea de argumentación de Blackburn parte de una dualidad (que él fundamenta en Hume³⁷), según la cual en el mundo existen los estados de cosas y nuestras proyecciones sobre ellos. Un proyectista defenderá que nuestra naturaleza moral nos hace reaccionar frente a cosas que suceden en el mundo³⁸.

³⁷ El pasaje está en el primer apéndice del *Enquiry concerning moral principles*, y en él se hace la distinción entre *razón* y *gusto*. Apud BLACKBURN, Simon. "Reply: rule-following and moral realism" In: HOLZTMAN, Steven; LEICH, Christopher (Ed.) *Wittgenstein: to follow a rule*. Boston: Routledge 2005, p. 163. El fin aquí es fundamentar la necesidad de una teoría proyectista.

³⁸ En el apartado anterior he caracterizado la postura del realista, sin embargo obsérvese que para Blackburn, un realista llama la atención a que nuestra naturaleza moral puede ser bien explicada, solamente si somos capaces de conocer, percibir, o intuir una realidad moral independiente: "Él

Blackburn nos alerta sobre que el tipo de proyectivismo propuesto por él no va directamente en contra del realismo, pues en su argumentación no queda claro si los valores son cosas a las cuales se reacciona o si son cosas que difundimos en el mundo. Blackburn utiliza el ejemplo de la risa, para argumentar que existen cosas en el mundo con ciertas propiedades que hacen reír; pero que podemos topa con alguna persona de otra cultura, que vea las mismas cosas con las mismas propiedades y, que aun así, no las encuentre graciosas. ¿Cómo le enseñamos al extranjero que lo que vemos causa gracia? Para Blackburn, la lista de características de la cosa que nos hace reír que podríamos hacer no tiene forma [*Shapeless*], y ella será influenciada por la persona que enumere esas propiedades³⁹. Si el extranjero no comparte nuestro sentido del humor, no percibirá nada que lo ayude a ver lo gracioso de aquello. Es claro que este problema llevado al ámbito de la ética, podemos plantearlo sustituyendo “gracioso” por “bueno” o “correcto”.

Blackburn acepta que una teoría proyectista tiene las mismas dificultades que una teoría realista, cuando intenta definir las propiedades de la lista, necesarias para calificar un acto como “bueno” o “correcto” (o gracioso). En otras palabras, no pasaría la prueba de la *pregunta abierta*. La respuesta sería que observemos la reacción de ciertas personas frente a ciertos actos. Esto sería posible si nos vemos como animales en un mundo natural; podríamos entonces buscar posibles explicaciones al por qué reaccionamos como lo hacemos frente a determinadas cosas. Blackburn llama la atención sobre el hecho de que, como la lista no tiene forma, esto no iría contra el espíritu wittgensteiniano y, al contrario, concordaría con él, pues en el fondo huye de una falsa seguridad. Uno de los errores en el que incurre un realista como McDowell, según Blackburn, consiste en que en la búsqueda de una “consistencia moral”, necesaria para poder reprobar a otros (e inclusive a sí mismo), él intenta colocar las propiedades en una lista y las etiqueta como tipos. Para Blackburn, al observar que esas agrupaciones se basan en respuestas comunes de los seres humanos, vemos que nunca hubo nada más de que eso como base, y que la construcción de un conjunto de tipos de propiedades no es nada más que eso: una grupo de respuestas con características en común. En ética

[el realista] sostiene que las características morales de las cosas son parientes de nuestros sentimientos, mientras que un humano dirá que son sus hijos”. *Ibíd.*, p. 165. Traducción nuestra.

³⁹ BLACKBURN, 2005, p. 167.

necesitamos de la concepción de ir en la misma dirección, pero no en el sentido de que las cosas frente a las cuales mostramos ciertas actitudes forman un “tipo” especial de cosas, sino en el sentido de que debemos ser capaces de reconocer las diferencias existentes, al actuar de diversas maneras frente a las mismas propiedades⁴⁰.

En su exposición, Blackburn hace una excelente aseveración al acusar a McDowell de utilizar las observaciones de Wittgenstein sobre seguir reglas, pues (siguiendo el párrafo § 240⁴¹) llama la atención sobre el hecho de que Wittgenstein se refiere a casos en los cuáles no hay disputa, o no se requiere de una sensibilidad especial; sin embargo, muchos casos en ética, y especialmente los casos difíciles, generan disputas y requieren de una sensibilidad especial⁴². En relación con McDowell, podemos aplicar las observaciones de las *Investigaciones Filosóficas* relativas a seguir reglas, para entender los casos en los que alguien difiere de nuestra evaluación ética, a pesar de que le mostremos las propiedades sobre las cuales se efectúa dicha evaluación. Pero, esa estrategia prevé la visión desde un punto de vista objetivo (v.gr.: el hombre virtuoso), cuya perspectiva será lo suficientemente objetiva, como para usarla como patrón de corrección; situación que no se da en los casos expuestos por Wittgenstein, según Blackburn. Creo que McDowell tiene razón en cuanto a las observaciones sobre seguir reglas, pues ellas nos son útiles para entender el fenómeno de la normatividad; sin embargo, es un error pensar que las normas de la ética se comportan igual que las reglas de la gramática. Debe notarse que el contraargumento de Blackburn también falla, pues a partir de las *Investigaciones Filosóficas*, vemos que Wittgenstein no defendía un patrón “objetivo” de corrección, sino uno intersubjetivo.

⁴⁰ BLACKBURN, 2005, p. 170.

⁴¹“No se da disputa alguna (entre matemáticos, pongamos por caso) acerca de si se ha procedido conforme a la regla o no. Por ejemplo, no se llega a las manos por esa causa. Pertenecce al entramado sobre el que funciona nuestro lenguaje (dando, por ejemplo, una descripción)”, IF, § 240.

⁴² Blackburn escribió: “Todo el interés de Wittgenstein se enfoca en la automática y persuasiva naturaleza de seguir reglas”. BLACKBURN, op. cit., p. 170. Considero esa afirmación equivocada, pues, como expuse en el capítulo anterior, el interés de Wittgenstein por el contenido normativo de las reglas se encuentra en demostrar que es posible superar la búsqueda de la univocidad de criterios de sentido, sin caer en escepticismo de reglas.

Existe también el problema de la evolución moral: un pensador moral busca la posibilidad de mejorar sus juicios morales. Esto no podría ser construido con una noción de “objetividad” basada en nuestra *forma de vida*, pues para Blackburn, hay un tipo de relativismo que puede ser atribuido a Wittgenstein: “si es tu juego, entonces está correcto para ti”⁴³. McDowell comete el error previsto por Wittgenstein cuando advierte sobre el platonismo de las reglas: nos posicionamos éticamente respecto una conducta, y ocupamos un patrón de comparación para determinar que nosotros estamos en lo correcto y los otros están equivocados; pero al hacerlo utilizamos la imagen de la regla como siendo perfecta (una máquina, o los rieles del tren). Dos personas en disputa han de pensar que cada quien está en lo correcto, pero si ellas intentaran buscar un patrón objetivo (una verdad real) para solucionar el conflicto, sería un error. Para Blackburn, es parte de la metafísica de la ética que ese patrón no exista, y Wittgenstein sirve para demostrar este punto, no así el realismo profesado por McDowell.

La lectura de Blackburn acerca de Wittgenstein propone que este último enseñó que al estar frente a un interlocutor que discuerda con nosotros lo llamaríamos ciego; juicio que, de cierta manera, sería consensual. El consenso sería necesario, y tal vez suficiente, para llegar a una noción de corrección. El problema se da cuando no se llega a un consenso, pues esto implica que cuando discordamos con alguien, no habrá forma de determinar cuál de los dos está en lo correcto. Esta situación es muy común en los casos difíciles presentados por la ética, como lo demuestra el relativismo cultural o sociológico. En los casos difíciles se debe reducir la noción de corrección a la de consenso; hacerlo implica que el consenso existía en el ámbito interno de los grupos antes de la disputa, y que al presentarse un caso nuevo en el que discrepemos, no habrá corrección si no hay consenso, ¡pero ambos se afirmarán estar en lo correcto! Según Blackburn, a partir de Wittgenstein es posible defender cada una de las partes de los grupos en conflicto:

En un caso difícil nos encontramos con el hecho de que nuestra forma de vida, nuestras prácticas o nuestros organismos giratorios, son los suficientemente flexibles para ser extendidos en cualquiera de las dos direcciones.⁴⁴

⁴³ BLACKBURN, 2005, p. 171.

⁴⁴ Ib., p. 174. Traducción nuestra.

Como Blackburn en su ataque a los argumentos de McDowell, este último va exponiendo los suyos para defender su teoría proyectista (el “casi-realismo”), no deseo entrar en los detalles de esa teoría; sin embargo, me interesan algunos de sus comentarios en los cuales utiliza a Wittgenstein para fundamentarla teoría:

No hay un hecho que exista para hacer verdadera ninguna descripción de su entendimiento o intenciones pasadas, y que provea un estándar lógico de corrección para sus afirmaciones futuras. El único hecho que existe resulta ser uno de consenso en el comportamiento, y esto no era lo que esperábamos. Queremos un “acto de significado” que pueda anticipar la realidad (§ 188) así como antes de Hume hubiéramos querido un poder para hacerlo. Pero “no tienes modelo ninguno de este hecho superlativo” (§ 192). Y aún, la consecuencia es extremadamente cercana a Hume: “No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla” (§ 199)⁴⁵.

Para Blackburn, Wittgenstein está atacando la concepción de hecho, que yace tras nuestro uso de palabras. Este hecho causa que la proposición “esa persona entiende esa palabra” sea verdadera. Esta proposición posibilitaría que enseñemos esa palabra en futuras ocasiones. No obstante, Blackburn alega (a partir del párrafo § 210⁴⁶ de las *Investigaciones*) la inexistencia de ese hecho superlativo y arguye que, en realidad, se trata de lances de prueba y error, en los que se

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 183. Traducción nuestra. Dos de los párrafos de las *Investigaciones* citados por Blackburn, fueron consignados en el capítulo anterior (IF § 188 y § 199). El otro “No tienes modelo ninguno de este hecho superlativo, pero eres seducido a usar una súper-expresión. (Podría llamársela un superlativo filosófico)”, IF, § 192.

⁴⁶ “«¿Pero le explicas realmente lo que tú mismo entiendes? ¿No le dejas adivinar lo esencial? Le das ejemplos — pero él tiene que adivinar su tendencia, y por tanto tu intención.» — Toda explicación que yo pueda darme se la doy también a él. — «Él adivina lo que yo significo» querría decir: le vienen a las mientes diversas interpretaciones de mi explicación y él da con una de ellas. Él podría, pues, preguntar en este caso; y yo podría responderle y le respondería”, IF, § 210.

“adivinan las futuras aplicaciones”⁴⁷. Este argumento también es usado por el “anti-realista”, quien acusa al realista de inventarse un “hecho superlativo” que le confiere poderes extravagantes.

Se podría argumentar que Wittgenstein no ataca la existencia de ciertos hechos, sino la manera en que los vemos: lo que hace “verdadero” el hecho de que sigamos ciertas reglas (o que entendamos ciertas palabras) no es lo que pensamos; son ciertas prácticas sociales las que nos permiten hacerlo. Si es este fuera el caso, para Blackburn Wittgenstein permitiría cierto tipo de metafísica (una que reinterprete el tipo de estado de cosas, que determina si los juicios son falsos o verdaderos). Sin embargo, esto no implica que él se preocupó del debate entre realistas y anti-realistas. Si a partir de Wittgenstein es posible defender una postura anti-realista respecto a los hechos morales, también a partir de él se puede defender el “casi-realismo” propuesto por Blackburn: si no tenemos un modelo para las condiciones de verdad de una afirmación, una teoría expresivista o proyectista puede ser aplicada a la situación.

Blackburn concluye su exposición argumentando que un “casi-realista” puede ser un proyectista, que ve los juicios morales como falsos o verdaderos y que puede usar las evaluaciones (de tales juicios) que usamos en un juicio ordinario. Podemos decir, inclusive, que varios de ellos “corresponden con hechos”, “representan cómo están las cosas”, y “están de acuerdo con el mundo”. El “casi-realista” puede hacer esto porque al “objetivar” sus sentimientos no comete ningún error, excepto el de dar un marco de orientación intelectual a esos sentimientos; orientación que era necesaria. Si nosotros expresamos esos sentimientos tal cómo expresamos creencias ordinarias, podríamos conducir los debates sin sucumbir a ningún tipo de ilusión. Para Blackburn, el “casi-realismo” se encuadra perfectamente con el espíritu wittgensteiniano.

Creo que es también una conclusión ampliamente consonante con el pensamiento tardío de Wittgenstein. Por lo menos, algunos de sus esfuerzos parecen haber sido apuntados a rescatar nuestro derecho de pensar de cosas como verdad, certeza y prueba, mientras que encaramos las fuentes antropocéntricas de nuestro pensamiento; el problema es que parece que él nunca consiguió disipar las implicaciones relativistas y escépticas de su pensamiento. Pero una lectura más

⁴⁷ BLACKBURN, 2005, p. 184.

simpática bien lo podría identificar como un protagonista del “casi-realismo”.⁴⁸

Considero que Blackburn está en lo correcto al atribuir a Wittgenstein el haber echado mano de la posibilidad de univocidad de criterio, para evaluar si una proposición es falsa o verdadera, pues según las *Investigaciones* debemos observar el contexto en el cual aparece cualquier afirmación, para poder determinar su valor de verdad. A partir de esta mudanza, Blackburn argumenta que Wittgenstein no se preocupaba del debate entre el realista y el anti-realista; y que así como un tipo de anti-realismo va de acuerdo con su exposición, el “casi-realismo” que Blackburn quiere defender encaja muy bien también. Sin embargo, me parece que Blackburn pasa por alto que, si bien es cierto que Wittgenstein acepta la existencia de *juegos de lenguaje*, en los cuales el valor de verdad no es relevante e, inclusive, aquellos en los que el valor de verdad no juega ningún papel del todo, el método de análisis del *Tractatus* puede ser observado como un *juego de lenguaje* más; y si esto fuera así, argumentar a favor de un anti-realismo en las *Investigaciones*, me parece, forzar mucho la flexibilización que introdujo Wittgenstein. Considero que a partir del aforismo 6.431 del *Tractatus*, podemos observar un tipo de realismo en Wittgenstein, y nada nos dice que esa postura mudó, pues, por ejemplo, los *juegos de lenguaje* científicos seguirán teniendo que preocuparse con los acontecimientos del mundo.

Blackburn acierta al llamar la atención sobre que las *observaciones sobre seguir las reglas* analizan ejemplos de reglas en los cuáles no hay disputa; y que, en ética, muchos casos generan disputas y requieren de una sensibilidad especial. Sin embargo, en esto concuerdo con McDowell, se puede utilizar esas observaciones para entender ciertas características de la normatividad en la ética. Hacerlo no implica que tengamos que concordar con la postura de McDowell, sobre la existencia de una visión suficientemente objetiva para usar como patrón de corrección. En esto acierta Blackburn cuando nos dice que McDowell incurre en el error platonismo de las reglas, del que Wittgenstein nos advierte. Pero la respuesta que Blackburn sugiere al criticar la imposibilidad de consenso va hasta el otro extremo, y comete el otro error del cual Wittgenstein nos previene: el escepticismo (“si es tu

⁴⁸ BLACKBURN, 2005, p. 175. Trad. nuestra.

juego, entonces está correcto para ti”). O sea, toda interpretación es válida. Como expuse en el capítulo anterior, Wittgenstein ataca ambos extremos de la aplicación normativa. Comete un error quien piensa en un “...modelo... de este hecho superlativo...” (IF, § 192), pero también comete un error quien piensa que no existe ningún tipo de patrón de corrección. Lo que posibilita la existencia de un patrón de corrección es, en última instancia, nuestra *forma de vida*.

Considero que el error más grave de Blackburn es la flexibilización del concepto *forma de vida*, pues él argumenta que nuestra forma de vida es “giratoria” y permitiría que defendiéramos dos puntos éticos opuestos involucrados en una disputa. Para mí, Blackburn exagera al expandir el papel del concepto de *forma de vida*, cuando afirma que al vernos como animales en un mundo natural, podemos buscar explicaciones al por qué de la forma en que reaccionamos. Wittgenstein estaba preocupado con las posibilidades y los límites del conocimiento; y reducir el fenómeno de la ética o de cualquier evaluación, a solamente un estudio del porqué de nuestras reacciones, redundaría en que la ética se torne un ramo o especialidad de la sociología o de la psicología; pero ciertamente dejaría de ser un problema de la filosofía. Como expondré más adelante, considero que la lectura que Williams y Rorty hacen del concepto de *forma de vida* está más alineado con lo que Wittgenstein intentaba exponer en las *Investigaciones*.

Blackburn también relativiza las reglas de la gramática de los juegos de lenguaje, y por esta razón es posible que el extranjero no encuentre nada compatible con su sentido ético y, ante un mismo hecho, haga un juicio opuesto al nuestro. Sin embargo, Blackburn pasa por alto que la noción de *forma de vida* es exactamente el “punto fijo” que él le quiere quitar al realista. Wittgenstein busca dar un punto de apoyo a todos los *juegos de lenguaje*, y busca exponer cómo es posible que aprendamos tanto nuestra lengua materna (IF, § 7) como lenguas extranjeras, y ese punto de apoyo es nuestra forma de vida porque: “Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar” (IF, § 25).

Blackburn incurre en el error que comete la mayoría de los detractores y de los partidarios del relativismo ético y metaético, que se basan en el Wittgenstein de las *Investigaciones*: como este fue omiso respecto al papel de la ética, ahora que las condiciones de significado fueron ampliadas, utilizan argumentos por analogía, pero escogen los peores términos para hacerlo. Es por esta razón que el ejemplo del extranjero no sirve para defender el relativismo; lo que se puede

demostrar es un relativismo descriptivo, pues el extranjero podrá observar que ante ciertos hechos, la cultura que visita hace valoraciones diferentes a la suya, entre las cuales se encuentran las valoraciones éticas (¡que hacemos valoraciones éticas no aparece en ningún pasaje de las *Investigaciones*!). Pero, el solo hecho de que el extranjero sea capaz de entender que la cultura que visita hace juicios diferentes a los suyos es posible, porque él comparte la misma *forma de vida* que la cultura que visita. La posibilidad de que el extranjero aprenda los juicios éticos que observa sucede porque él puede entender e incorporar nuevas valoraciones en su sistema valorativo. De nuevo, a partir de Wittgenstein, podemos afirmar con seguridad que el extranjero puede aprender un nuevo lenguaje, o nuevas costumbres, porque comparte la misma *forma de vida* que la de los lugares que visita. Que él pueda aprender nuevos valores éticos es una aplicación de la exposición de Wittgenstein, que va de acuerdo con su espíritu y, sobre todo, con el libro *Sobre la certeza*, pero que no está explícitamente argumentado por él en ningún pasaje. Blackburn está en lo correcto al afirmar que el “punto fijo” es bajado a la simple categoría de nuestras prácticas; sin embargo, considero que esto no es poca cosa, pues sí existe un punto en común respecto al cual se puede aprender valores, y también aprender a valorar.

Respecto a la conclusión de Blackburn, me interesa llamar la atención cuando él escribe que: “... algunos de sus esfuerzos [de Wittgenstein] parecen haber sido apuntados a rescatar nuestro derecho de pensar de cosas como verdad, certeza y prueba, mientras que encaramos las fuentes antropocéntricas de nuestro pensamiento...”, pues para Blackburn, Wittgenstein no pudo huir del escepticismo y del relativismo al intentar lograr su objetivo. Mis argumentos contra el escepticismo y el relativismo, a partir de Wittgenstein, los presentaré en el último capítulo de esta tesis. Me interesa por ahora llamar la atención hacia la propuesta de Blackburn de tratar los juicios éticos como portadores de verdad o falsedad, aunque no contengan esos valores; su propuesta puede llevarnos a mezclar *reglas de la gramática* de *juegos de lenguaje* diferentes. Esto significa que, suponiendo que puedan existir *juegos de lenguaje éticos*, puede ser un error tratarlos como si fueran *juegos de lenguaje descriptivos*.

Blackburn responde a la pregunta “¿cómo se explica quién hace una proyección diferente a la nuestra?”, argumentando que existe una

sensibilidad de orden superior, esa sensibilidad permite proyectar nuestra evaluación de los hechos. Si alguien hace proyecciones muy diferentes puede deberse a que su sensibilidad esté “averiada” o que sea diferente a la nuestra. En el primer caso, nuestra propia sensibilidad puede ser un patrón de corrección; en el segundo, puedo encontrarme con alguien con una sensibilidad desarrollada, que evalúe diferente a mí. Aquí surgen varios problemas: 1. ¿Cómo evitar el relativismo que Blackburn observa en Wittgenstein, si se puede admitir diferentes tipos de proyección? 2. Para evaluar esas dos sensibilidades desarrolladas, parece que es necesario un criterio de orden superior de nuevo, lo que nos puede llevar a un regreso al infinito. Puede claramente observarse que reducir la ética a nuestras reacciones a los hechos nos coloca un problema: ¿cómo distinguir la buena proyección de la errada? Blackburn diría que no es una realidad objetiva, aquella que nos posibilita a evolucionar éticamente, sino que podemos cambiar porque no existe esa realidad. Sin embargo, surge el problema de determinar cuáles proyecciones son mejores que otras. Es el ejemplo clásico del nazismo: si los valores son proyecciones nuestras sobre hechos, ¿cómo evolucionar y mejorar? O sea, si los nazis proyectaron sus valores sobre ciertos hechos, ¿cómo podríamos determinar que ellos estaban equivocados? Para Blackburn es por medio de la sensibilidad. No obstante, ahí sí podemos enfrentar un problema de regreso al infinito: ¿Cómo saber cuándo una sensibilidad es la correcta? Si la respuesta es una sensibilidad de orden superior, se cae en un regreso al infinito; si la respuesta es que no hay forma de determinar cuál de dos sensibilidades es la mejor, se cae en un relativismo.

Blackburn acierta cuando alega que no podemos equiparar la noción de corrección con la de consenso, pero erra al atribuir esa equiparación a Wittgenstein. Nótese que la analogía entre aprender nuevos *juegos de lenguaje* y comprender nuevas visiones de mundo tal vez no sea la más feliz a partir de Wittgenstein, pues cuando él hace referencia a la flexibilidad de nuestra *forma de vida*, él está llamando la atención respecto a valores de cognición; esto implica tener que aceptar que la noción de consenso, por ejemplo, debe ser entendida respecto a un consenso en valoraciones cognitivas, pero no necesariamente un consenso en valoraciones éticas. El consenso de las reglas de la gramática se da en el uso y en la participación de los lances de los juegos de lenguaje, pero no es un consenso expreso o un tipo de contrato. Por eso la analogía entre las reglas de la gramática del lenguaje con las normas de la ética, en la mayoría de los casos no es la más feliz, y esto se debe de tener presente en todo momento.

Wittgenstein, como afirma Blackburn, luchó siempre contra cualquier tipo de metafísica, y contra cualquier construcción filosófica que procurase garantizar una seguridad que, si es bien analizada, se mostraría falaz. Por eso crear una noción de “tipo” no es más que crear una lista de características que encontramos como comunes. Pero debe observarse que Blackburn defiende que es propio de la metafísica de la ética el que no exista una realidad para que podamos averiguar cuál juicio moral es mejor. La simple posibilidad de expresar alguna característica sobre la metafísica de la ética va en contra del espíritu de ambas etapas wittgensteinianas. Considero que en varios pasajes, tanto del *Tractatus* como de las *Investigaciones*, se presupone un tipo de metafísica, pero en todo momento parece que Wittgenstein nos dice que no podemos discursar sobre la metafísica sin ir en contra de los límites del lenguaje, porque al final de cuentas, estaríamos simplemente enlistando características comunes.

3.2.2 Wittgenstein y la reificación del lenguaje

En sus ensayos sobre Heidegger⁴⁹, Richard Rorty escribió un artículo que se titula “Wittgenstein, Heidegger and the reification of language”, en él Rorty propone que mientras Wittgenstein evolucionó hacia una visión crítica respecto a los principales puntos que defendió en el *Tractatus* (evolución que implicaba una mudanza hacia una visión pragmática), Heidegger hubiera hecho esas críticas cuando era joven, aunque poco a poco fue mudando de postura. Cuando joven, Heidegger hubiera criticado el *Tractatus* por ser una tentativa más de alejarnos, como filósofos, del tiempo. Pero el viejo Heidegger, según Rorty, comete el mismo pecado, mientras Wittgenstein se alejó de él en su segunda etapa⁵⁰. Es como si ellos hubieran ido en caminos opuestos a través del tiempo. No expondré aquí toda la explicación de Rorty en ese artículo, pero intentaré resumir los puntos principales, en los cuáles él argumenta que Wittgenstein en su segunda etapa se torna un naturalista y un pragmatista. Empezaré por exponer la lectura de Rorty del primero y del segundo Wittgenstein, en ese orden, para después confrontar su lectura.

⁴⁹ RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and other philosophical papers*. Vol.2. New York: Cambridge University Press, 1991.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 50.

Para Rorty, el primer Wittgenstein, junto con Frege, fue responsable del “giro lingüístico” que nos hizo creer en la existencia de una estructura clara, bien definida y compartida por todas las manifestaciones del lenguaje natural. El segundo Wittgenstein será uno de los libertadores que nos hizo abrir los ojos respecto a que esa estructura no existe⁵¹: “...el viejo Wittgenstein nos dice sobre nuestra situación respecto al lenguaje: cuando intentamos trascenderlo al volvernos metafísicos, nos volvemos falaces y nada auténticos”⁵². El joven Wittgenstein, que es místico y no-pragmático (según Rorty), buscó que las oraciones fueran imágenes del mundo y no simples herramientas. Al exponer las condiciones de posibilidad de esas imágenes, Wittgenstein usaba la estrategia kantiana de dejar las actualidades temporales a la historia y a las ciencias naturales⁵³. En el *Tractatus*, por primera vez se aceptó que filosofía del lenguaje era filosofía primaria, y si ella era hecha de la manera que el libro propone, debería, supuestamente, producir las condiciones de descripción, así como Kant prometió las condiciones de la experiencia. De esta manera se puede ofrecer verdades apodícticas. Wittgenstein, al contrario de Frege y Russell, tuvo la sagacidad de huir del problema de la auto-

⁵¹ Para Rorty, los otros son Donald Davidson y W. V. O. Quine. Leemos en Rorty: “... ‘el giro lingüístico’ era más una tentativa desesperada para mantener la filosofía como una disciplina de sofá. La idea era dejar un lugar para el conocimiento *a priori* dentro del cual ni la sociología ni la historia ni el arte de las ciencias naturales puedan entrometerse. Era una tentativa de encontrar el ‘punto de vista transcendental’ de Kant. La sustitución de ‘mente’ o ‘experiencia’ por ‘significado’ debía asegurar la pureza y la autonomía de la filosofía al proveer un material de estudio no empírico”. *Ibíd.*, p. 49. Traducción nuestra. Rorty defenderá que esa estrategia de la filosofía se debe al proceso de “naturalización” de las nociones de “mente”, “conciencia” y “experiencia”, que se dio en el siglo XIX en la biología evolucionista y en la psicología empírica. La propuesta de Rorty es que el segundo Wittgenstein mudó de postura, mientras que el Heidegger viejo comenzó una filosofía que lo llevó de vuelta a huir de lo concreto.

⁵² RORTY, 1991, p. 50. Trad. nuestra.

⁵³ “La estrategia kantiana para alcanzar ese escape fue reemplazar una deidad atemporal con un sujeto atemporal de experiencia”. *Ibíd.*, p. 51. Traducción nuestra. Rorty afirma inmediatamente que la experiencia posible de Kant se tornó el modelo alrededor del cual se formó la matriz disciplinaria de la filosofía analítica, y ese dominio fue el que el *Tractatus* intentó delimitar.

referencia, pues la pregunta sobre “las condiciones de sentido” de las condiciones de sentido la resolvió mediante la distinción entre decir y mostrar. Después de encarar esa tarea y bajo la influencia de Schopenhauer, Wittgenstein escribió las secciones finales del *Tractatus*, en las cuales la noción de *mostrar* se extendió a la ética: la ética no puede ser dicha, no se puede hablar de la voluntad, la muerte no es un evento de la vida, lo místico es que el mundo sea, etc.⁵⁴.

¿Qué mudó, para Rorty, en la segunda etapa? Wittgenstein comienza a ver las oraciones como herramientas y dejó de ver el lenguaje como un todo conectado, así que abandonó la búsqueda de condiciones transcendentales de posibilidad. Se reconcilió con la idea de que la verdad de una oración puede depender de la verdad de otra (es esta una oración sobre las prácticas sociales de las personas que usan las marcas y los ruidos como componentes de la oración). Siendo así, no hay nada inefable y la filosofía se convirtió en un conjunto de prácticas sociales, abandonando la noción de mostrar⁵⁵. Siguiendo esta línea de pensamiento, no se puede elaborar una teoría sistemática de significado para ningún lenguaje⁵⁶. Wittgenstein distingue entre lo empírico y lo gramático, entre investigación no-filosófica y la filosófica. Él critica la búsqueda por un análisis último de las formas del lenguaje y, aún más,

⁵⁴ Rorty utiliza la *Conferencia sobre Ética* y la *Carta a Englemann* (expuesta en el tercer apartado del primer capítulo de la presente tesis) para demostrar los argumentos wittgensteinianos sobre que la ética solamente puede ser mostrada. Cf. RORTY, 1991, p. 62. No reproduzco los argumentos aquí porque ya fueron expuestos anteriormente.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 56.

⁵⁶ Rorty aquí sigue la exposición de Michael Dummett y Thomas Nagel para concluir que, si la filosofía se reduce a filosofía del lenguaje y no podemos tener una teoría del significado, entonces la filosofía solamente podrá ser terapéutica. Esta posición es tan radical, que minimiza cualquier pretensión transcendental, inclusive la del menos filosófico de los pensamientos: “...que cualquier pensamiento que podemos formar de una realidad independiente de la mente debe continuar dentro de los límites establecidos por nuestra forma de vida humana”. *Ibíd.*, p. 56. NAGEL Para Davidson, el carácter terapéutico no radica en determinar las posibilidades de conocimiento mediante el lenguaje, sino en localizar el comportamiento filosófico improductivo que nos lleva a callejones sin salida. *Ibíd.*, p. 58.

crítica la actitud de quien desea encontrar aquello que sea dado de una vez y por todas:

Pero ahora puede llegar a parecer como si hubiera algo como un análisis último de nuestras formas de lenguaje, y así una única forma completamente descompuesta de la expresión. Es decir: como si nuestras formas de expresión usuales estuviesen, esencialmente, aún inanalizadas; como si hubiera algo oculto en ellas que debiera sacarse a la luz. Si se hace esto, la expresión se aclara con ello completamente y nuestro problema se resuelve... IF, § 91.

... 'La esencia nos es oculta': ésta es la forma que toma ahora nuestro problema. Preguntamos: '¿Qué es el lenguaje?', « ¿Qué es la proposición? » Y la respuesta a estas preguntas ha de darse de una vez por todas; e independientemente de cualquier experiencia futura... IF, § 92.

La práctica social de usar un lenguaje puede tener una explicación no-causal y filosófica en términos de condiciones de posibilidad. En su primera etapa, Wittgenstein veía la práctica social como una cuestión simplemente contingente, ahora continúa siendo contingente pero se torna en un asunto de suma importancia. La lógica deja de jugar su papel primordial cristalino y su lugar lo toman las prácticas sociales.

Para Rorty, la dirección que Wittgenstein tomó lo llevaría a dudar de la filosofía como proveedora de conocimiento, por lo que asumiría una concepción des-transcendentalizada y naturalizada de la filosofía como forma de terapia⁵⁷. Rorty caracteriza esa concepción naturalizada como aquella que defiende que cualquier explicación es causal sobre lo que es actual, y no existen condiciones no causales de posibilidad.

¿Qué sucedió con la ética? Para Rorty, Wittgenstein se reconcilió con el hecho de que la diferencia entre lo que es *palabrería* [*Geschwätz*] y lo que no lo es, es una cuestión de grado, así como aceptó que nunca observaría “el mundo como un todo limitado” y que el lenguaje no tiene límites. Para este Wittgenstein, la esperanza de

⁵⁷ Para Rorty esta concepción es una forma de técnica en oposición a una conquista teórica. RORTY, 1991, p. 51.

observar el mundo a través del lenguaje, como un todo limitado que nos transformará en seres transcendentales mediante una experiencia mística, es una esperanza vana. La tentativa de imaginar que podemos pensar algo que no sea parte de una red de pensamientos o que podemos hablar de algo que tenga significado aunque no tenga lugar en nuestras prácticas sociales, es nuestra esperanza de buscar un lugar más allá de la *palabrería* [*Geschwätz*]. Pero para Wittgenstein, este lugar no existe, pues cualquier cosa que digamos o pensemos será parte de un *juego de lenguaje*.

Rorty termina su artículo concluyendo que el segundo Wittgenstein vio que cualquier tentativa de captar las condiciones de sentido o de expresar lo que no puede ser *dicho* terminará en la creación de un nuevo *juego de lenguaje*. Para esa afirmar lo anterior y concluir que Wittgenstein era un naturalista y un pragmático, Rorty usa el parágrafo § 261 de las *Investigaciones*:

¿Qué razón tenemos para llamar a «S» el signo de una sensación? Pues «sensación» es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uno inteligible para mí solo. El uso de esta palabra necesita, pues, una justificación que todos entiendan. — Y tampoco serviría de nada decir: no tiene porqué ser una sensación-, cuando él escribe «S», tiene algo — es todo lo que podemos decir. Pero «tener» y «algo» pertenecen también al lenguaje común. — Se llega así filosofando al resultado de que aún si quisiera proferir sólo un sonido inarticulado. — Pero un sonido semejante es una expresión solamente en un juego de lenguaje determinado, que entonces habría que describir. IF, § 261.

Respecto a la primera etapa wittgensteiniana, creo que Rorty acierta en la mayoría de su exposición, pero considero que existe un punto respecto al cual discrepo: llamar a Wittgenstein de místico en el sentido usual del término me parece un error. Cuando Wittgenstein caracteriza lo místico en el *Tractatus* lo hace a partir de aquello que puede ser conocido y solamente experimentado. O sea, no puedo ser *dicho* y simplemente *mostrado*. Él no hace una apología extensa

respecto a una fuerza, un “cosmos” o una deidad. “Existe lo místico”, sí, pero es tan poco lo que se puede decir sobre ello, que considero que al llamar a Wittgenstein místico, se pasan por alto sus contribuciones a la lógica y a la filosofía en general.

Comparto, también, que se puede colocar a Wittgenstein dentro de la tradición kantiana; y considero que las condiciones de sentido sí son las condiciones de la experiencia de Kant; sin embargo, soy partidario de que las dos etapas de Wittgenstein pueden ser caracterizadas de esta manera. Creo que las reglas de la gramática entran dentro de esa tradición de pensamiento, aunque, claramente, hacen una apertura que se aleja del kantismo. Considero que el valor de verdad no depende solamente de nuestras prácticas sociales, de lo contrario deberíamos analizar solamente la justificación de las afirmaciones, dejando de lado la realidad donde podemos buscar esos valores de verdad. Trataré con más detalle este tema en el siguiente capítulo.

Para mí, la noción de *mostrar* no es abandonada del todo, y creo que la caracterización que Wittgenstein hace del papel de la filosofía como una actividad descriptiva, así como de la *gramática*, prueban mi punto de que hay cosas que simplemente se debe *mostrar* (v.gr, las reglas constitutivas de los *juegos de lenguaje*). Si la función de la *gramática* es describir el uso de los signos, pero no explicarlos (IF, § 496), significa que las reglas o proposiciones gramaticales pasan a tomar el lugar de los contrasentidos [*unsinnig*] del *Tractatus*. No que ellas vayan contra el sentido del lenguaje, pero su función es *mostrar* cómo están siendo utilizados los signos en los lances de los juegos de lenguaje. Si preguntásemos sobre la regla que ordena la regla gramatical, peligrosamos caer en un regreso al infinito y esto es algo que ciertamente Wittgenstein quiso evitar (IF, § 84). Si la filosofía no es una actividad explicativa y sí descriptiva (IF, § 109; IF, § 126; IF, § 127), apuntar a las reglas que regulan los signos de “las reglas que regulan los signos” parece ir en contra de esta postura wittgensteiniana, pues en vez de aceptar que esas reglas gramaticales simplemente están describiéndola forma en que los signos están siendo usados en los lances, estaríamos intentando regularlas. ¿Significa que las reglas gramaticales no están “presas” a la reglas del lenguaje”? ¡No! El propio Wittgenstein no negaría que podemos preguntar sobre la *gramática* de la *gramática*, pero aquí no estamos haciendo nada más que filosofía, con la condición de no intentar decir cómo debe ser la *gramática*. La pregunta válida es si esto sirve de algo.

Creo que también es un error de Rorty argumentar que la filosofía se convirtió, para Wittgenstein, en un conjunto de prácticas

sociales; pues es cierto que *observar* las prácticas sociales se tornó una *práctica* de la filosofía, pero su labor no dejó de ser una aclaración de los malentendidos lingüísticos (“La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”, IF, § 109). Por eso Rorty concluye que no es posible elaborar una teoría sistemática de significado; sin embargo, se debe tener cuidado con esta afirmación, pues a pesar de que Wittgenstein siempre se caracteriza por ser un anti-teórico, muchas de las nociones introducidas por él en las *Investigaciones Filosóficas* son teóricas. Cuando Wittgenstein explica conceptos como *juegos de lenguaje*, *gramática*, *formas de vida*, etc., no quiso dar una definición exacta de ellos, pero es claro que se tratan de patrones teóricos que facilitan nuestro análisis de cuestiones de lenguaje y de cuestiones filosóficas.

También discuerdo de la caracterización que Rorty atribuye a la segunda filosofía wittgensteiniana, al sostener que ella es naturalizada y des-transcendentalizada, pues lo lleva a concluir que cualquier explicación es causal. Es claro que existe un rasgo pragmático en este Wittgenstein, pero reducirlo todo a un tipo de pragmatismo, me parece extremo, ya que existen condiciones de significación que, desde mi perspectiva, buscan tener el carácter transcendental, como lo expliqué en el capítulo anterior. La *gramática* y la *forma de vida* de las *Investigaciones Filosóficas* están en el límite del lenguaje. Rorty acierta al llamar la atención sobre que una cosa es un estudio empírico y otra uno gramático, así como hay diferencia entre aquellas observaciones que no son filosóficas y las que sí lo son; y considero que esta es la razón principal por la cual no podemos concluir que Wittgenstein se haya tornado un pragmatista totalmente.

No concuerdo tampoco con la conclusión a la que llega Rorty respecto a cuestiones éticas, pues creo que Wittgenstein no aceptaría que lo que es *palabrería* [*Geschwätz*] ahora sea una cuestión de grado, ya que no existe evidencia que permita concluir que Wittgenstein cogitara la posibilidad de cognición de *juegos de lenguaje* éticos. En el pasaje al cual Rorty se refiere, Wittgenstein está criticando la ética como disciplina filosófica, y su visión de filosofía en las *Investigaciones* es concordante con esa crítica. Tampoco coincido con el abandono de la visión mística, y no creo que Wittgenstein verdaderamente pasó a ver como una “esperanza vana” el “observar el mundo como un todo

limitado en una experiencia mística”. En otras palabras, si aceptamos, en concordancia del espíritu wittgensteiniano, la afirmación de Rorty que: “... intentar hablar de algo que tenga significado y que no tenga lugar en nuestras prácticas sociales, es nuestra esperanza de buscar un lugar más allá de la *palabrería* [*Geschwätz*]”, implica que debemos aceptar la afirmación de Rorty de que “...no sobró nada inefable”. Es claro que el lenguaje nos impone límites, pero nuestras experiencias más allá del lenguaje también pueden existir, y continuaría siendo inexpressable.

Después de exponer los argumentos de dos defensores del relativismo a partir de Wittgenstein, trazaré las líneas principales de tres detractores del relativismo, que utilizan la segunda etapa de Wittgenstein como base de sus argumentos. Después de cada exposición haré una pequeña crítica de los mismos, y finalmente, en el próximo capítulo expondré mi ataque al relativismo.

3.2.3 Racionalidad *criterial*, incommensurabilidad y relativismo

Hillary Putnam ataca el relativismo a partir de varios autores, siendo uno de ellos Wittgenstein. En el quinto capítulo de su libro *Reason, Truth and History*, intitulado “Two conceptions of rationality”, Putnam caracteriza el relativismo como la postura de que cada persona, o sociedad o cultura, tiene sus propias perspectivas, estándares, presuposiciones, y que la verdad y la justificación son relativas a estas⁵⁸. El capítulo en realidad trata de la exposición de Putnam sobre un tipo de racionalidad a la que él llama *criterial*. Putnam argumenta que existen tres posturas filosóficas en el siglo XX, que intentaron desarrollar reglas para facilitar la comprensión de la naturaleza de la racionalidad, entre ellas el Positivismo Lógico y Wittgenstein⁵⁹. La idea principal es que

⁵⁸ PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. New York: Cambridge University Press, 1981, p. 121. Nótese que Putnam incluye aquí el subjetivismo, además de lo que he llamado relativismo descriptivo. Creo que lo más importante es incluir además de la creencia, la noción de verdad y la de justificación.

⁵⁹ Putnam defiende que también algunos filósofos del lenguaje ordinario de Oxford se articulan dentro de esta concepción *criterial*. Omito referirme a ellos pues el propio Putnam no desarrolla sus posturas en el capítulo que comento. Cf. *Ibíd.*, pp. 105 y 110.

todos ellos buscaron criterios normativos para poder determinar lo que debe ser considerado como racional⁶⁰.

Los positivistas lógicos utilizaron el principio de verificación como método para determinar significación, o sea, la racionalidad en sí. De esta manera los métodos de la matemática, de la lógica y de las ciencias naturales determinarían el significado de las oraciones, y las que no posean método, constituirían pseudo-oraciones o contrasentidos. Para Putnam, ese método de verificación depende de la *institucionalización* hecha por la sociedad moderna para verificar la corrección o no de ciertas afirmaciones. Aquí existe un vínculo con el concepto de *forma de vida* de Wittgenstein: las normas públicas compartidas por una *forma de vida* son las que posibilitan el lenguaje y el propio pensamiento. Para Putnam, posiblemente Wittgenstein pensaba que *solamente* las aseveraciones verificables “institucionalmente”, mediante una serie de prácticas propias de ciertas autoridades de una determinada sociedad (en el caso de la nuestra, autoridades científicas), podrían tener el valor de “verdad”:

Lo que quiero sugerir es que Wittgenstein pensó que un subconjunto de nuestras normas de verificación institucionalizadas determina lo que es correcto decir en los varios “juegos de lenguaje” que jugamos y lo que es equivocado, y que no hay corrección o incorrección objetiva más allá de esto⁶¹.

⁶⁰ Para Putnam, dos perspectivas influenciaron el positivismo lógico del siglo XX: el positivismo de Ernst Mach y, más importante aún, el éxito de la formalización de la lógica de finales de Siglo XIX, específicamente la que Frege hace en la lógica deductiva. El desarrollo de un algoritmo, para determinar la *completitud* de la lógica de primer orden, influenció a los filósofos de la ciencia que buscaron el algoritmo de la lógica inductiva, y así la del método científico, para poder encontrar una unificación de los criterios de la racionalidad. Posteriormente, Gödel demostró que para la lógica de segundo orden, el algoritmo no servía. PUTNAM, op. cit., p. 124-125.

⁶¹ PUTNAM, 1981, p. 108. Traducción nuestra. Putnam acepta que tal vez sea extender mucho la noción del “nosotros” de la *forma de vida* a esta institucionalidad científica y explica que esta interpretación se le ocurrió al

Para Putnam tanto el positivismo lógico, esta lectura de Wittgenstein y la postura de algunos filósofos del lenguaje ordinario de Oxford, comparten esa defensa de normas institucionalizadas para determinar lo que es y lo que no es racional. Es esta perspectiva la que Putnam llama “la concepción *criterial* de la racionalidad”. Los problemas empiezan a surgir cuando se pregunta sobre la racionalidad del método que se aplica para analizar la racionalidad. O sea, preguntar ¿es *racional* el método para determinar cuáles aseveraciones son racionales? Responder esta pregunta es aplicar el método escogido al propio método y, al ser esta una tarea filosófica, estaríamos limitando la propia filosofía.

Los positivistas lógicos reconocían que el método no es racional ni irracional, no es ni falso ni verdadero, es un contrasentido. Pero, para Putnam, ellos y Wittgenstein produjeron filosofías que no dejaron espacio para hacer filosofía como una actividad racional, en el sentido de que el método escogido define racionalidad. Se trata de una maniobra de estos filósofos, pues proponen un “argumento transcendental”: argumentar sobre la naturaleza de la racionalidad es una actividad que presupone una noción de justificación racional más amplia que la racionalidad *criterial* institucionalizada.

Para los propósitos de este estudio, el ataque que más importa es el que Putnam hace para la tesis de *incommensurabilidad*⁶², que

leer las críticas de Wittgenstein al psicoanálisis y, principalmente, a la teoría evolucionista de Darwin en las *Lectures and Conversations*: “Aunque una interpretación así encaja con la mayoría de las cosas que Wittgenstein dice – por ejemplo, la tensión en la necesidad de un ‘acuerdo en nuestros juicios’ para tener conceptos- no siento que es del todo correcta. Es solamente muy vago quién es el ‘nosotros’ en la charla de Wittgenstein sobre ‘nuestros’ juicios; y no sé si sus ‘formas de vida’ corresponden a las normas institucionalizadas que he mencionado”. PUTNAM, loc. cit. Traducción nuestra.

⁶² Después de cuestionar la concepción racional criterial, Putnam dirige su mirada contra la tesis de que existen diversos paradigmas producidos por distintas culturas en diferentes épocas, defendida por Thomas Kuhn y Paul Feyerabend. Putnam argumenta que en *The Structure of Scientific Revolutions* (KUHN, 1970), Kuhn defiende un tipo de “relativismo extremo”, pues aquello que es racional dependerá del paradigma dentro del cual el análisis sea hecho. Por lo tanto, al final de cuentas no existe un único criterio racional, solamente existen conversiones y estructuras. Feyerabend, en *Against Method* (FEYERABEND, 1993), va un poco más allá y defiende

propone que los términos usados en otra cultura (o en otra época) no pueden ser equiparados, en significado o referencia, con ningún término o expresión que *nosotros* poseemos⁶³. La tesis de la inconmensurabilidad implica, por ejemplo, que el término “electrón”, como fue usado en 1900, hace referencia a cosas en un “mundo”; como es usado hoy se refiere a otro “mundo”. Obviamente, la pregunta que surge es sobre la posibilidad de expresar algunos términos en función de otros⁶⁴. Para Putnam, la tesis de la inconmensurabilidad intriga porque se confunde *concepto* con *concepción*: podemos traducir o interpretar *conceptos* de siglos anteriores porque los equiparamos con los nuestros, aunque las personas de siglos anteriores hayan tenido diferentes *concepciones* sobre lo que el concepto representa, de hecho, diferentes de *nuestras* concepciones. El requisito aquí es que una *concepción* sea *inteligible* en términos de la otra.

El problema es que para los defensores de la tesis de la inconmensurabilidad, no hay convergencia posible. Para Putnam, podemos atacar esa postura con un argumento transcendental también:

que los determinantes de lo que llamamos racionalidad científica son irracionales en sí mismos. No me detendré en esa exposición porque considero que escapa al tema principal de este estudio, que es la utilización de Wittgenstein para atacar el relativismo.

⁶³ Para Putnam, Kuhn defendía que científicos con diferentes paradigmas vivían en mundos diferentes. PUTNAM, 1981, p. 114.

⁶⁴ Putnam le dedica varias páginas al problema de la traducción, voy a omitir los detalles de su exposición, aunque importa resaltar un pasaje sobre la posibilidad de las traducciones y los sinónimos: “...al menos en el contexto fijado por nuestros intereses y el uso que se le dará a la traducción, ¿qué sentido tiene *en ese contexto* decir que la traducción ‘verdaderamente’ no captura el sentido o la referencia del original? No es, después de todo, como si nosotros tenemos o podríamos tener criterios para la semejanza del sentido o referencia aparte de nuestros esquemas de traducción y nuestros requisitos explícitos o implícitos para adecuación empírica [...] Sinonimia existe solamente como una relación, o mejor, como una familia de relaciones, cada una de ellas vagas de alguna manera, que empleamos para equiparar diferentes expresiones para los propósitos de interpretación. La idea de que hay una cosa como sinonimia ‘real’ aparte de las prácticas trabajables de interpretación mutua, ha sido descartada como un mito”. *Ibíd.*, p. 116. Traducción nuestra.

nos comprometemos con nuestras concepciones fundamentales a tratar no solamente nuestro presente, sino el de los “*nosotros*” del pasado (nuestros ancestros) y de los miembros de otras culturas pasadas y presentes; lo que significa que debemos atribuir a ellos referencias y conceptos compartidos, sin importar lo diferente que sean las *concepciones* que les atribuimos. A todas luces, Putnam está utilizando la noción transcendental del concepto *forma de vida* que expuse en el segundo capítulo:

No solamente compartimos objetos y conceptos con otros, al punto que el ejercicio interpretativo es exitoso, pero también concepciones de lo razonable, de lo natural, y así sucesivamente. Porque toda la justificación de un esquema interpretativo, recordemos, es que provee el comportamiento de los otros por lo menos mínimamente razonable por *nuestras* luces. Sin importar cuán diferentes sean nuestras imágenes del conocimiento y nuestras concepciones de racionalidad, compartimos un inmenso fondo de presuposiciones y creencias sobre lo que es razonable incluso con la cultura más bizarra respecto a la cual podemos ser exitosos en interpretar.⁶⁵

Es con esa exposición que Putnam cierra el tema de la incommensurabilidad y pasa a criticar el relativismo, el cual caracteriza como: la postura de que cada persona, sociedad o cultura, tiene sus propias perspectivas, estándares, presuposiciones; y que la verdad y la justificación son relativas a estas. Primero Putnam ataca el relativismo por contradictorio; ya que, si aceptamos que cualquier punto de vista es válido, deberíamos aceptar que quien afirme: “El punto de vista del relativismo es falso”, también tiene razón. Sin embargo, esta observación no basta, pero ella nos muestra que debe existir algún patrón de corrección que nos permita determinar cuáles cosas son ciertas o no, pues el relativismo se muestra limitado.

Para Putnam, el argumento que Platón presentó contra Protágoras⁶⁶ en contra del relativismo fue mejor elaborado por

⁶⁵ PUTNAM, 1981, p. 119.

⁶⁶ Protágoras argumenta que cuando decimos “que X” deberíamos decir “Yo pienso que X”. Platón réplica que usar esa estrategia nos llevaría a una reducción al absurdo, porque siempre podríamos decir que si digo “Yo

Wittgenstein (si se lee su posición como un ataque al realismo y al relativismo), cuando este ataca el argumento del lenguaje privado. Para Putnam, Wittgenstein se preocupó de un tipo de relativismo que él llamó “solipsismo metodológico”⁶⁷, tesis no-realista o verificacionista, la cual defiende que la verdad está relacionada de alguna manera con una aceptabilidad racional, pero la justificación se da en términos de las experiencias que cada quien tiene como conocimiento privado. De esta manera, cada persona tiene sus propias experiencias respecto a lo que una oración afirma para ser falsa o verdadera. Por ejemplo, para la afirmación “la manzana es roja”, yo cuento con mi experiencia personal para determinar si ella es verdadera y, usted lector, tiene las suyas para el mismo propósito. Cada afirmación tiene diferente sentido para cada pensador.

El argumento de Wittgenstein es que el relativista no puede dar sentido a la distinción entre *estar en lo correcto* y *pensar que se está en lo correcto*⁶⁸; esto significa que no hay diferencia entre afirmar o pensar, y producir ruidos o imágenes mentales. Para Putnam, si el relativista quisiera explicar su perspectiva de distinguir entre *estar en lo correcto* y *pensar que se está en lo correcto* podría usar la idea de que verdad es una idealización de aceptabilidad racional: es verdadero para mí si “es justificado para mí”, después de observar o razonar bien. Pero surge un problema con afirmaciones que me hagan suponer ¿cuál sería el caso si...? Como por ejemplo: ¿cuál sería el caso si yo aceptase el racismo?, pues las respuestas serán distintas dependiendo del filósofo que responda a la pregunta: 1. Un realista dirá que aquellas aseveraciones son falsas o verdaderas de manera absoluta, sin importar nuestra justificación. El relativista no acepta esta respuesta porque tendría que

pienso que X”, debería decir “Yo pienso que pienso que X”, y así al infinito. Cf. PLATÓN, 1963, p. 95. Putnam sostiene que se podría defender que esa estrategia no necesariamente debe ser aplicada infinitas veces, y que el alegato de Platón demuestra que el relativismo *prima facie* parece ser una tesis coherente, pero al analizarlo un poco mejor nos deparamos con que no lo es. PUTNAM, 1981, p. 121.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 123.

⁶⁸ Véase la exposición sobre *Seguir las reglas* en el segundo capítulo, en el apartado 2.1.4.

reconocer una clase de verdades absolutas. 2. Un no-realista⁶⁹ diría que son aseveraciones que entendemos al captar las condiciones de su justificación. Verdad, en este caso es una justificación idealizada; una que captamos cuando se comprenden los factores que intervienen para que sea racionalmente aceptable aseverar que algo es verdad. El relativista negaría esta respuesta porque no acepta ningún tipo de patrón objetivo, ni siquiera una aceptabilidad racional.

Si el relativista argumenta que no existe diferencia entre “Estoy en lo correcto” y “Yo pienso que estoy en lo correcto”, entonces no existe la diferencia entre estar justificado por creer en algo y pensar que estoy justificado por creer en ese algo. Aseverar no es más que producir ruidos con la esperanza de sentir que estoy en lo correcto. Análogamente, pensar es crear imágenes y esperar tener el sentimiento subjetivo de estar en lo correcto. Es decir, el problema del relativista consiste en no ver que el del propio pensamiento presupone la existencia de algún tipo de corrección objetiva.

Me parece que Putnam acierta con su propuesta de una racionalidad criterial, y también cuando defiende que los positivistas y Wittgenstein no aplican los criterios al método que determina qué es lo racional; sobre todo si estamos hablando del *Tractatus*. Sin embargo, creo que Wittgenstein aceptaría la aplicación del método de su segunda etapa, a los propios conceptos utilizados por él como parámetros de análisis: *juego*, *gramática*, etc. Por ejemplo, en el parágrafo § 75 de las *Investigaciones* Wittgenstein pone de relieve la irrelevancia de definir qué es un *juego*, y que ello no implica que cualquier cosa es válida. Por esta razón, considero que el argumento más fuerte contra la imposibilidad de probar la racionalidad del método -para determinar lo qué es racional- no es el que Putnam presenta como “argumento transcendental”, sino aquel que sale de las *observaciones sobre seguir reglas* (utilizado por Putnam para atacar el relativismo) contra el regreso al infinito, el cual se daría al preguntar sobre la racionalidad del método que determina la racionalidad. Esto sucedería si pregunto sobre la racionalidad del método que determina la racionalidad del método, y así *ad infinitum*. Comparto la lectura de Putnam, en cuanto a que la estrategia de la propuesta wittgensteiniana no deja campo para hacer ese análisis al infinito, pues existe un límite: con los conceptos de *gramática* y de *forma de vida*, si son leídos desde la perspectiva que el “argumento

⁶⁹ Para Putnam, el no-realista asume una noción objetiva de aceptabilidad racional, rechaza la noción de que la verdad sea una correspondencia con un mundo que ya existe. PUTNAM, op. cit., p. 123.

transcendental” de Putnam propone, tenemos un límite: no podemos ir más allá de lo que nos permite nuestra *forma de vida*, la cual posibilita el conocimiento; y no podemos ir más allá de lo que las reglas de la gramática de nuestro lenguaje nos permiten. En el último capítulo de esta tesis ampliaré los argumentos a favor de este punto.

Donde creo que Putnam exagera, aunque él está consciente de ello, es en su exposición de la institucionalidad de la ciencia a partir de Wittgenstein. Es cierto que Wittgenstein dijo en las *Investigaciones*: “Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones)”, IF, § 199. A partir de algunos pasajes de *Sobre la Certeza*, es posible concluir que, para Wittgenstein el discurso científico es el resultado de una base de proposiciones que van mudando con el tiempo, pero que componen “el lecho” del “río” del conocimiento. Pero de ahí a sostener, partiendo de Wittgenstein y con un alto grado de seguridad, que la institucionalidad de ciertas autoridades -a través de ciertas normas- determina el discurso más acertado dentro de cierta racionalidad, me parece una interpretación bastante flexible.

La respuesta que Putnam da al problema de la inconmensurabilidad es la misma respuesta que yo daría⁷⁰: la razón por la cual conseguimos entender e interpretar un concepto usado por nuestros antepasados o por otras culturas es porque compartimos nuestra *forma de vida*. Putnam, para mí, está en lo correcto cuando afirma que, aunque nuestra concepción no sea idéntica, pero conseguimos comunicarnos o participar de ciertos *juegos de lenguaje*⁷¹, porque compartimos la misma *forma de vida*.

⁷⁰ Al final de cuentas, se trata de la misma respuesta al problema del extranjero de Blackburn, en el apartado 3.2.1. Desarrollaré mejor esa respuesta en el último capítulo de este libro.

⁷¹ Se debe observar que la traducción es un *juego de lenguaje* en sí misma, y bastante particular. En su famoso libro *Ficciones*, el escritor argentino Jorge Luis Borges presenta el caso de un escritor francés, del Siglo XIX, que quiere reescribir “El Quijote de la Mancha”, de Miguel de Cervantes. El cuento (“Pierre Menard, el autor del Quijote” en BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Editorial Nación, 1967, pp. 20 et seq.) consiste en una defensa, por parte de quien lo escribe, de la importancia y la mejoría que es un libro como “El Quijote”, reescrito por un francés del Siglo XIX, en oposición al de un español del Siglo XVI. Lo interesante es que al leer

Pero lo que interesa en este estudio son las dos respuestas al relativismo⁷² dadas por Putnam a partir de Wittgenstein: la imposibilidad de que existan reglas gramaticales *ad infinitum* (que incluye la diferencia entre *estar en lo correcto* y *pensar que se está en lo correcto*), y el ataque al solipsismo metodológico. El argumento de la posibilidad de la existencia de reglas susceptibles de ser interpretadas hasta el infinito fue presentado en el segundo capítulo como el “escepticismo de reglas”. La idea es que, si una regla puede ser interpretada por cada quien de infinitas maneras, la regla no tiene razón de ser. La respuesta de Wittgenstein es construida a partir de los párrafos § 84 y § 201 y se puede resumir de la siguiente manera: cuando toda regla R^1 es interpretada crea la R^2 , para la cual existirá una regla R^3 , y así sucesivamente hasta el infinito (R^n). Esto significaría que cada quien puede hacer lo que le viene en gana, ya que la regla carece de contenido normativo. Este tipo de relativismo es, en realidad, un subjetivismo; y si fuera aplicado *mutatis mutandis* a la ética, sería un subjetivismo ético; el cual propondría que cada quien le da su interpretación personal a los juicios éticos. O sea, que no existe una forma de determinar la diferencia entre *estar en lo correcto* y *pensar que se está en lo correcto*. La frase de Putnam: “es verdadero para mí si ‘es justificado para mí’”, sería traducida como “es correcto (o bueno,

pasajes de lo escrito por Pierre Menard, nos encontramos con que él reescribe un libro idéntico al que escribió Cervantes, es decir, se trata de una copia. Así que, lo que parece tratarse de la manifestación de una posible solución al problema de la inconmensurabilidad; es, en realidad, un ejemplo del argumento de Putnam: ante los mismos *conceptos*, tenemos diferentes *concepciones*. Quien lea la noción de *forma de vida* desde la perspectiva *sociológica* o *antropológica* (expuestas en el segundo capítulo) diría que cada cultura tiene su propia *forma de vida*. Si seguimos la lectura transcendental de Putnam, con la que concuerdo, diríamos que nuestra *forma de vida* es la que nos permite entender, de cierta manera, las palabras escritas por Cervantes. En el siguiente apartado expondré la defensa de Bernard Williams a favor de esa lectura transcendental del concepto *forma de vida*.

⁷² Debemos observar que lo que Putnam llama relativismo es, en realidad, un tipo de subjetivismo. Considero que Putnam da razones, en contra de ese tipo de subjetivismo, aplicables al relativismo, así como lo he expuesto al principio de este capítulo. En el último capítulo de esta tesis debatiré el relativismo a partir de la lectura de *gramática* y de *forma de vida* hecha por Putnam.

éticamente) para mí, si ‘es justificado para mí’”. La respuesta dada por Wittgenstein al escepticismo de las reglas, puede dársele a este subjetivismo ético: así como nuestra *forma de vida* nos permite determinar el contenido normativo de las reglas gramaticales que regulan los *juegos de lenguaje*, también nos permite determinar el contenido normativo de los juicios éticos. Sin embargo, en el último capítulo de este trabajo, argumentaré que esta exposición de Putnam, en realidad, extiende la hecha por Wittgenstein en las *extensiones filosóficas*, pues este en ningún lugar habla de una apertura de las condiciones de significación de la ética.

Lo primero que nos debe llamar la atención es el relativismo atacado por Putnam, pues no se trata de un relativismo ético, sino de un relativismo general, más específicamente, de un tipo de subjetivismo. El argumento de Putnam va dirigido contra lo que él llama “solipsismo metodológico”, que se trata de un solipsismo extendido, el cual es caracterizado como una percepción de “mi” mundo, como si este fuera la realidad, pero hecho esto por un por diversas personas. En otras palabras, es como si todos nosotros fuéramos solipsistas, lo que implica un tipo de relativismo. Así como en el *Tractatus* que Wittgenstein atacó, por medio del “yo” transcendental, al solipsismo, en las investigaciones con la noción de forma de vida intenta atacar un “solipsismo metodológico”. Cuando éste expone su concepto de *forma de vida*, el argumento frena la apertura de las condiciones de sentido del *Tractatus*: si las condiciones de significación ya no son las rigurosas condiciones de la lógica sino las reglas de la práctica lingüística, ¿cada quién tiene la capacidad de determinar la aplicación de esas reglas? No se trata de que cada quien proyecte su visión en el mundo, sino nuestra construcción lingüística, la cual es una actividad social y es posibilitada por nuestra *forma de vida*.

Obsérvese que según la línea de argumentación de Putnam existe un criterio para determinar lo que es racional. Ante el problema suscitado por el relativista -relativo a la posibilidad de que cada quien puede determinar lo que es “racional”- el realista respondería que el patrón de corrección es la realidad; el no-realista diría que no tenemos criterios para determinar lo que es racional; Wittgenstein diría: existen esos criterios, y ellos son posibles porque nuestra *forma de vida* permite establecerlos. Pero cabe preguntar: ¿se pueden aplicar esos criterios al discurso ético?

3.2.4 Del yo al *nosotros*

En su libro *Moral Luck*, Bernard Williams ataca la lectura relativista del segundo Wittgenstein. En el décimo segundo capítulo titulado “Wittgenstein and Idealism”⁷³, Williams defiende que la apertura de las condiciones de sentido, las cuales van del yo que figura el mundo del *Tractatus Logico-Philosophicus* al *nosotros* de la forma de vida de las *Investigaciones Filosóficas*, no es tan amplia como para defender que Wittgenstein simplemente se refería a que diferentes subgrupos (del gran grupo *seres humanos*) pueden representar determinada realidad de diferentes maneras.

A partir del aforismo 5.6 (“Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”), Williams construye su argumento: así como en el *Tractatus* Wittgenstein defiende que el solipsismo, si llevado a sus últimas consecuencias, se coordina con la realidad, pero no se puede *decir* la existencia del yo que hace representaciones, pues este no pertenece al mundo. En las *Investigaciones* existe un *nosotros* (forma de vida) que se encuentra en los límites del sentido y posibilita diversas representaciones del mundo. Esto no significa que en la segunda etapa, Wittgenstein esté defendiendo el relativismo.

Para Williams, Wittgenstein, bajo una influencia schopenhaueriana, habla de un sujeto transcendental como límite del mundo, pues el mundo es representado a través del lenguaje y quien lo representa es el sujeto⁷⁴. Se trata de una condición de sentido de las figuras, pues sin el sujeto que representa no existirían las figuras, y él no se puede representar a sí mismo. Representar al sujeto que representa sería un contrasentido [*unsinnig*]. Es así como debe entenderse el aforismo 5.6 transcrito anteriormente: no se puede representar nada más allá de aquello que el lenguaje permite; pero al mismo tiempo, no es posible representar al sujeto que representa mediante ese lenguaje.

De esta manera, para Williams, es posible concluir tres puntos importantes a partir de los aforismos sobre el solipsismo: 1. El límite del lenguaje es el límite de *mi* mundo. 2. No puedo delimitar los límites de *mi* lenguaje desde ambos lados (por el contrario, los límites se rebelan en la existencia de cuestiones que son contrasentidos). 3. Los pronombres posesivos (“mi”) en los puntos anteriores no hacen

⁷³ WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. New York: Cambridge University Press 1991, p. 144 et seq.

⁷⁴ Por esta razón para Wittgenstein “lo que el solipsismo *quiere decir* es totalmente. correcto; sólo que no se puede *decir*, sino que se muestra” TLP, 5.62.

referencia a un “yo” en el mundo, pues no se trata de una cuestión de investigación empírica.

Williams está proponiendo que Wittgenstein, en la apertura de las condiciones de sentido hecha en las *Investigaciones*, no se aleja mucho de ese *yo* transcendental. Los tres puntos presentados en el párrafo anterior se mantienen, y la mezcla entre un realismo empírico y un solipsismo transcendental no está totalmente abandonada. Podemos hacer una analogía entre el plural de la primera persona y la perspectiva transcendental del singular de la primera persona. La proposición del aforismo 5.6 expresada en el plural diría: “El límite de nuestro lenguaje es el límite de nuestro mundo” y ella no puede ser tomada como una simple tautología ni como una aseveración empírica⁷⁵. Si fuera una simple tautología significaría que, sea lo que sea que signifique “nosotros”, siempre es verdadero que lo que entendemos, lo entendemos, y que lo que hemos escuchado, lo hemos escuchado y de lo que podemos hablar, hablamos y de lo que no podemos, no hablamos. Pero como vimos en la exposición anterior, cuando el aforismo 5.6 es desarrollado en el *Tractatus*, no quiere ser simplemente una tautología. Tampoco se trata de una simple aseveración empírica. Si hacemos una interpretación *idealista*⁷⁶ de ese aforismo ampliado a la segunda persona del plural, observamos que el lenguaje es de la manera que es y que el mundo en el que vivimos es de la manera que es; y estos son dos hechos transcendentales, pues ellos no tienen explicación empírica. Cualquier explicación empírica acerca de cómo son las cosas recae en el mundo de nuestro lenguaje, y no serán estos hechos transcendentales. No existe explicación o correlación del lenguaje con el mundo en términos sociológicos o zoológicos. No hay manera de condicionar el lenguaje, dentro de esta perspectiva, pues no hay ideas ni pensamientos afuera de él que lo condicionen⁷⁷.

⁷⁵ WILLIAMS, 1991, p. 151.

⁷⁶ Williams distingue, siguiendo una nomenclatura kantiana, entre un idealismo empírico y uno transcendental. El primero observa “la existencia del mundo material como dependiente de la mente, que es ella misma una cosa en el mundo, seres empíricos cuya existencia o no existencia es una cuestión de hecho contingente”. Williams atribuye a Wittgenstein un idealismo del segundo tipo. Cf. WILLIAMS, 1991, p. 148.

⁷⁷ Para Williams, todo lo que puede ser expresado, se puede expresar solamente por medio de intereses y preocupaciones humanas, las cuales son

Si nuestro lenguaje condiciona nuestra representación del mundo, ¿cómo huimos del relativismo? ¿Por qué no puedo imaginar que diferentes grupos tienen diferentes representaciones válidas del mundo? Williams primero utiliza una serie de pasajes del libro *Zettel*⁷⁸ para demostrar que Wittgenstein no negaría la posibilidad de ver el mundo de diferentes maneras, por ejemplo, a partir de nuestros intereses. Basándose en la idea de que los *juegos de lenguaje* cambian con el tiempo, presentada en los párrafos § 96 y siguientes, y en el párrafo § 256 de *Sobre la Certeza*⁷⁹, Williams argumenta que el cambio y la variedad de representaciones del mundo son posibles, pero también nos llama la atención hacia el hecho de que, la posibilidad de entender o comprender otras visiones de mundo existe. O sea, encontramos un común denominador que nos permite ese acceso. Las diferentes imágenes o figuras que se puede hacer del mundo no son transcendentales en el sentido del *idealismo* propuesto por Williams primero en el *Tractatus* y luego en las *Investigaciones*. A pesar de tratarse de imágenes contingentes, de la lectura de los párrafos § 94 y § 95 de *Sobre la Certeza*⁸⁰, podemos cuestionar la existencia de un

expresiones de la mente que, en último término, no pueden ser explicadas en otros términos, nos da base para llamar a esta perspectiva *idealismo*. Véase WILLIAMS, op. cit., p. 153.

⁷⁸ Los párrafos de *Zettel* que más interesan a Williams son el § 387: “Quiero decir: una educación absolutamente distinta de la nuestra también podría ser el fundamento de conceptos completamente distintos”; y § 388: “Pues aquí la vida seguiría un curso diferente. -Lo que es interesante para nosotros podría no serlo para ellos. Allí otros conceptos dejarían de ser inconcebibles. En efecto, conceptos esencialmente distintos solo en estas condiciones son concebibles”. En lo que resta de este capítulo y en el próximo capítulo citaré pasajes del libro *Zettel* y del libro *On certainty*. Utilizaré el signo § seguido del número del párrafo para indicar la ubicación de la cita junto con la letra Z o las letras OC. Las traducciones son mías y los libros usados son: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel (1945-48)* (edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, translated by G. E. M. Anscombe), Oxford: Basil Blackwell, 1967. WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. (Org. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright; Trad. G.E.M. Anscombe y Denis Paul) Oxford: Blackwell Publishing, 1975.

⁷⁹ Transcribiré y expondré estos párrafos del libro *Sobre la certeza*, en el siguiente capítulo.

⁸⁰ “Pero yo no me procuré mi figura del mundo porque me cerciorara de su corrección; ni lo asumo porque esté convencido respecto de su corrección. No: es el telón de fondo heredado contra el cual distingo entre lo verdadero

patrón de corrección adecuado para determinar cuál de las imágenes del mundo es la correcta. A primera vista, sin embargo, da la impresión de un Wittgenstein posicionado a favor de que esto no es posible, lo cual claramente desemboca en un tipo de relativismo. Aún más, a partir del parágrafo § 298 de *Sobre la Certeza* podríamos argumentar a favor de un relativismo cultural (“‘Estamos completamente seguros de ello’ no significa solamente que cada persona singular está segura de lo mismo, sino que pertenecemos a una comunidad vinculada por la ciencia y la educación”, § 298, *Sobre la Certeza*). Williams niega esta posibilidad, pues a partir de los cuestionamientos levantados por Wittgenstein en los parágrafos § 609 § 610 § y 612 de *Sobre la Certeza*⁸¹, él expone lo que llama “constructivismo de Wittgenstein”: la importancia de esos parágrafos, no es mostrar que existen grupos humanos con diferentes imágenes del mundo que son accesibles entre ellas y que podemos observar empíricamente; tampoco se trata de demostrar que en vez de buscar las condiciones de verdad de una imagen de mundo, debemos buscar las *condiciones que justifican* su afirmación. Lo importante está comprobar la existencia de un “suelo” en donde debemos de dejar de investigar este tipo de constructivismo; uno donde dejamos de especular sobre las profundidades de los diferentes grupos de seres humanos, y este suelo nos dice algo sobre el conocimiento humano en general.

Para Williams, si llevamos al extremo la propuesta relativista acerca de la existencia de diferentes culturas, cuyas imágenes del mundo son diversas, tendríamos el problema de encontrar condicionado cualquier acceso que tengamos por nuestra propia imagen del mundo, pues incluso la misma pregunta sobre cómo explicar diferentes imágenes del mundo parte de nuestra imagen del mundo. Williams llama esto “solipsismo agregado”⁸², que es un análogo social del solipsismo presentado en el *Tractatus*. Para él, Wittgenstein no está en absoluto interesado en responder o explicar preguntas sobre las

y lo falso”, § 94, *Sobre la Certeza*. “Las proposiciones que describen esta figura del mundo podrían integrar una especie de mitología. Y su papel es como el de las reglas de un juego; y el juego puede ser aprendido puramente en la práctica, sin aprender regla explícita alguna”, § 95, *Sobre la Certeza*.

⁸¹ Transcribiré y analizaré estos parágrafos en el último apartado del siguiente capítulo.

⁸² A esto es a lo que Putnam llamó solipsismo metodológico.

actividades de grupos diferentes de seres humanos. El interés de Wittgenstein en vez de ser explicativo, es imaginativo: imaginar otras posibles imágenes del mundo a partir de la nuestra. ¿Qué tan lejos podemos llegar en nuestro afán por imaginar otras posibilidades de imaginar el mundo, si estamos “presos” en nuestra propia imagen?⁸³

Entender ese “nosotros”, que implica el concepto de *forma de vida* introducido en las *Investigaciones Filosóficas*, no significa simplemente entender los diferentes subgrupos pertenecientes al gran grupo de la humanidad. Se trata de un *nosotros* que no es un grupo antes de otro en el mundo; es “el descendiente plural del *yo* idealista que no era un objeto en el mundo”. Esta postura no excluye: 1. La posibilidad de progresar en el entendimiento científico de prácticas y de significados humanos; 2. La posibilidad de existencia de otras criaturas que utilizan el lenguaje, al cual podríamos acceder; 3. Aun sin la existencia de otras criaturas, la comprensión empírica o científica de la forma de nuestra evolución como personas, de una manera particular en un planeta particular. La explicación que podamos dar, será siempre sujeta a los límites del lenguaje impuestos por la propia imagen de mundo nuestra, la cual está condicionada por nuestra forma de vida. Sin embargo, es necesario entender que la expansión de los límites de mi lenguaje no implica que esos límites no existan, sino de la misma manera que con el solipsismo del *Tractatus*, este tipo de *nosotros* plural y transcendente coincidiría con un puro realismo.

Williams termina su defensa contra el relativismo proponiendo que así como el *Tractatus* fue una tentativa de ir en contra de los límites del lenguaje, así debe leerse la segunda etapa wittgensteiniana. Son varias las consecuencias de esta postura, entre ellas: que la lógica del lenguaje no puede determinar la realidad más allá de lo ya “puesto” en ella; que la noción de “verdad” debe ser reemplazada por las condiciones que fueron determinadas como apropiadas para la afirmación de determinada oración⁸⁴.

Puede observarse que la lectura de Williams es conforme a la de Putnam. Aquello que el primero llama “solipsismo agregado” es para el segundo el “solipsismo metodológico”. Considero el análisis de Williams es más acucioso respecto a los pasajes de *Sobre la Certeza* y *Zettel*, en los cuales podemos observar con claridad que Wittgenstein defiende un relativismo descriptivo y un relativismo teórico. A partir de mi lectura del segundo Wittgenstein, considero que la exposición hecha

⁸³ WILLIAMS, 1991, p. 160.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 161.

por Putnam y Williams respecto a la posibilidad de “frenar” el relativismo mediante el concepto de *forma de vida*, puede ser conciliada con la posición de Wittgenstein respecto a la ética en su primera etapa. En el siguiente apartado presentaré un autor que comparte esa postura y ataca el relativismo ético.

3.2.5 El papel aclaratorio de la ética

En su libro *Wittgenstein and Ethical Inquiry: a defense of ethics as clarification*, J. Jeremy Wisniewski parte del parágrafo 189 de *Sobre la certeza* (“En algún punto uno tiene que pasar de la explicación a la pura descripción”,⁸⁵) para exponer la distinción entre los conceptos de *explicación* y *descripción*. Para él, hay momentos en los que ciertas descripciones juegan el papel de explicaciones, cuando en realidad no dejan de ser simplemente eso, descripciones de ciertos fenómenos. Un ejemplo claro se refiere a la “explicación” de cómo se juega el ajedrez. Si alguien nos pregunta dicho asunto, nuestra respuesta no será más que una descripción de las reglas constitutivas del juego. Si decimos “el alfil se mueve diagonalmente”, describimos una regla. Sin embargo, si alguien nos pregunta el por qué el alfil se mueve así, lo único que podemos responder es: “porque así es”. Lo que empezó como una explicación pasó a ser una simple descripción.

Para Wisniewski, una explicación se caracteriza por brindar nueva información acerca de cierto fenómeno, aquella de la cual no gozábamos. Es decir, nos dice algo que desconocíamos sobre el fenómeno. La descripción, por su parte, caracteriza un fenómeno invocando sus elementos constitutivos. La explicación trae nueva información a la escena discursiva, lo cual implica una ganancia epistémica. Por otro lado, la descripción no nos ofrece ninguna ganancia epistémica, sino simplemente decirnos lo que está ahí. Se podría argumentar que la descripción de las reglas del ajedrez implica nueva información para quien la escucha por primera vez y, por tanto, esta persona está ganando conocimiento. Ante tal afirmación solo se objeta que, la idea de ganar conocimiento no es psicológica, y debe ser diferenciada de la noción de “entender”. Cuando se explica alguna

⁸⁵ En el *Cuaderno azul*, Wittgenstein había escrito: “Nuestro método es *pigramente descriptivo*; las descripciones que damos no son esbozos de explicaciones”. WITTGENSTEIN, 1976a, p.167.

situación se hace de forma proposicional. Tales proposiciones se basan en cuerpos de evidencia, de donde podrían ser falseadas o no. Las explicaciones de cierto fenómeno, por medio de dichas proposiciones, implican el conocimiento de ese fenómeno. Las descripciones, por otro lado, no implican el entendimiento del fenómeno, pero lo articulan. Siguiendo con el ejemplo del ajedrez, a la pregunta ¿por qué las piezas se mueven de diferente manera? Podemos responder “porque el ajedrez trata de un juego de seis tipos diferentes de piezas con ciertas reglas que implican que cada pieza se mueve de diferente manera sobre un tablero con 64 cuadros”. Estamos ante una explicación de un fenómeno que agrega conocimiento al interlocutor. Él lo podría poner en tela de duda mi explicación y acudir a otras fuentes de información, una enciclopedia o a Internet, para verificar la información, ya que mi explicación consiste en una proposición que podría ser falsa. Él acaba de subir en la escalera epistémica y sabe algo más sobre el fenómeno del ajedrez. Pero si su pregunta es ¿cómo se juega el ajedrez? y yo le describo las reglas del ajedrez una por una, estaré articulando el entendimiento de mi interlocutor. Un entendimiento no puede ser falseado, la articulación hacia él, sí. Por ejemplo, si yo le digo que el peón se mueve en diagonal siempre, él lo puede entender, aunque yo le esté describiendo una regla no propia del juego de ajedrez. La regla no es falsa; lo que es falso es su supuesta pertenencia al juego del ajedrez; por eso la articulación del entendimiento de mi interlocutor es falsa, aunque su entendimiento no lo sea.

En la exposición de Wisnewski, otra característica posiblemente útil para diferenciar una explicación de una descripción es que la primera consiste en una afirmación. Al ser una afirmación, como vimos, puede ser falseada. Una descripción no afirma, ella muestra⁸⁶ lo que está describiendo. En oposición a una proposición afirmativa podemos encontrar una clarificativa. Esta última describe algún fenómeno y no puede ser falseada. Un ejemplo claro es el de la regla sobre el tipo de movimiento del alfil. Si dijera que el alfil se mueve hacia el frente o hacia el lado, no me podrían replicar que eso es falso; lo que me podrían alegar sería que esta pieza no moverse de esa manera si se trata del juego del ajedrez. Así que, falsa sería la proposición que afirma que esa regla pertenece al juego del ajedrez, pero no la regla en sí.

⁸⁶ El lector atento habrá notado cómo volvimos a la nomenclatura de la primera etapa de Wittgenstein. Wisnewski defiende, así como yo, que la distinción del decir y mostrar no fue totalmente abandonada, y que no hubo un cambio sustancial en el segundo Wittgenstein respecto a la ética.

Siguiendo esta línea de pensamiento, observamos que las proposiciones de las explicaciones gozan de la característica de ser aseverativas, en cuanto las proposiciones de descripciones son clarificativas. Cuando estamos frente a una proposición de uso aseverativo, nos encontramos frente a una afirmación del mundo susceptible de ser falseada y para la cual se ofrecen distintas pruebas como evidencia. Las proposiciones que cumplen una función clarificativa no pueden ser falsas o verdaderas, ellas simplemente demuestran una característica de la realidad, por lo general correspondiente a alguna práctica. Dichas proposiciones no buscan mostrar evidencia, su objetivo es cumplir una función pedagógica.

Podríamos de esta manera mostrar el siguiente cuadro⁸⁷ para explicar la distinción fundamental entre aclarar y aseverar:

⁸⁷ WISNEWSKI, J. Jeremy. *Wittgenstein and Ethical Inquiry*. London: Continuum International Publishing Group, 2007, p. 20. Así como el propio Wisniewski lo señala, debemos tener cuidado al intentar divisiones tan tajantes, pues ellas tienden a inducir al error. Como nos mostró Wittgenstein en su segunda etapa, nuestro lenguaje es más fluido de lo que suponemos. Siendo así, encontramos explicaciones dentro de descripciones y viceversa. Por esta razón debemos poner atención al uso dado a la proposición frente a la cual estamos. Que las categorías propuestas en el cuadro no sean siempre excluyentes, no nos hace concluir que no se puede proponer el mismo para fines *descriptivos*.

Categoría de uso	Ejemplos de ese uso (punto de uso)	Condición de significancia	Tipo de Afirmación	Estatus Epistémico
Aseveración	Explicación/experimento (descubrimiento: X es el caso)	Habilidad de dar evidencias/razones	Proposiciones empíricas (asertivas)	Conocimiento/ Duda Falso/verdadero
Aclaración	Descripción/cálculo: (articulación de reglas constitutivas de una práctica: X cuenta como Y).	Parafrasear/ Pedagogía	Proposiciones empíricas (éticas, matemáticas, y proposiciones gramaticales)	Certeza (articula nuestro entendimiento de una práctica o de una parte de nuestra forma de vida)

Tabla # 1

Utilizando el cuadro anterior podemos inferir que las proposiciones éticas deben ser vistas como proposiciones no empíricas, cuyo propósito es describir ciertas situaciones con el fin de aclararlas, para su mejor entendimiento. El error de la mayoría de las teorías éticas¹ se comete cuando ellas procuran explicar una situación que sólo puede ser descrita. Quien así actúa o quien toma una teoría ética por una explicación que puede ser sustentada por medio de las evidencias, cae en un equívoco.

Las explicaciones constituyen ganancia epistémica al mostrar ciertas piezas de evidencia que acreditan ciertas proposiciones. La proposición explica la evidencia; ella asevera algo acerca del mundo. El valor radica más allá del mundo empírico y por lo tanto una explicación es inapropiada aquí. Como los valores no admiten evidencia, no podemos hablar de valores como falsos o verdaderos².

Volvemos a la primera etapa wittgensteiniana y alegamos la inefabilidad de la ética. Antes no se podía hablar de la ética, ahora sí se puede; no obstante, para no incurrir en equívocos se debe de tener cuidado con las expectativas respecto a dicho discurso. Si esperamos que un juicio ético sea verdadero o falso (una explicación) incurrimos en un error; pero si sabemos que se trata de una descripción (una clarificación) de determinada realidad, la cual no busca ser verdadera o falsa, entonces hemos captado un poco de la *gramática* de los juegos de lenguaje éticos. La *gramática*, cuando participamos de juegos de lenguaje que envuelven valores, nos dirá que ellos no pueden ser sometidos a pruebas de de verdad o falsedad.

El mayor equívoco de quien participa de una discusión ética consiste en tomar por una explicación lo que es una descripción y viceversa. Es claro que la presentación de ambas es proposicional, y una puede ser presentada como la otra. Es necesario diferenciar su uso. La proposición: “El alfil se mueve diagonalmente” parece ser una explicación por su forma aseverativa, pero se trata de la descripción de una regla del juego del ajedrez. La proposición: “El tablero de ajedrez

¹ En su libro Wisniewski se preocupa más por el discurso ético, pues su tesis consiste en un intento por demostrar que el Imperativo Categórico kantiano y la ética utilitarista de Stuart Mill eran clarificativas y no aseverativas.

² WISNEWSKI, 2007, p. 23. Traducción nuestra.

tiene 64 cuadros” se podría confundir con una regla, pero en realidad es una explicación, la cual puede corroborarse observando un tablero de ajedrez. Existe una regla previa, pero no estamos afirmando nada directamente respecto a la regla y sí respecto a un hecho. Una característica propia de los juegos de lenguaje éticos consiste en ser clarificativos, no aseverativos. Un grave error de los participantes de la discusión ética sería confundir estos dos niveles epistémicos. Inclusive, al estudiar cualquier teoría ética se debe de mantener presente dicha distinción, de lo contrario se caería en el error de cuestionar en uno de los niveles en el cual no tiene sentido hacerlo:

Una teoría ética, en esta perspectiva, procurará clarificar nuestro entendimiento de un aprieto ético, o de lo normativo en nuestras vidas del día a día. No intentará ser aseverativa. No podemos esperar tener conocimiento de la piedra angular del valor, pero podemos esperar acrecentar nuestro entendimiento de la complicada naturaleza de las afirmaciones de deber que hacemos los unos a los otros. Una teoría ética, desde esta perspectiva, no puede ser ni verdadera ni falsa. Más bien, puede iluminarnos o confundirnos, dependiendo de su habilidad para permitirnos ver lo normativo (o mejor dicho, un aspecto de la normatividad) en una luz clara. [...] Lo que Wittgenstein facilita es cierta conciencia metodológica: los teóricos éticos pueden decir lo que quieran sobre ética (proveer esto es útil)- pero ellos deben ser conscientes de lo que están diciendo- conscientes de que están en el negocio de la aclaración, y no de la aseveración.³

Después de argumentar que el papel del discurso ético es clarificativo⁴, en la parte final de su libro, Wisniewski expone su ataque

³WISNEWSKI, 2007, p. 24.

⁴ Existen varios autores que defienden ese papel del discurso ético a partir de Wittgenstein; por ejemplo, en su libro *Wittgenstein and Justice*, Hannah Pitkin escribió: “El fin de la discusión moral no es el acuerdo en la conclusión, sino la aclaración exitosa de las posiciones de dos personas respecto el uno del otro. Su función es esclarecer las posiciones de los varios protagonistas – a ellos y a los otros. El discurso moral es sobre lo que fue hecho, cómo ello es entendido y evaluado, qué posición cada uno está

contra el relativismo. Primero, él caracteriza el relativismo como la perspectiva donde no existe un estándar objetivo para determinar cuál de las diferentes culturas, con diferentes puntos de vista acerca de lo que es correcto o incorrecto hacer, es superior a otra. En términos de la exposición de la ética como clarificativa, hecha por Wisniewski a partir de Wittgenstein, el relativismo puede ser caracterizado así: si la teoría ética intenta articular las percepciones cargadas de valores que conforman nuestra forma de vida, parece claro que existen sistemas de valores múltiples, y parece no haber una manera objetiva de decidir entre los diferentes sistemas, cuál de ellos es mejor⁵.

Para Wisniewski, su exposición no condena a quien acepta el relativismo. No obstante, para él nadie puede vivir de acuerdo al relativismo. Si tratamos de clarificar nuestra orientación de valores, debemos observar cómo hacemos nuestros “juicios morales”⁶. Al

tomando respecto de ello, y por lo tanto del otro, y por consiguiente cómo es cada uno y cómo serán sus futuras relaciones”. PITKIN, 1993, p. 154. Traducción nuestra.

⁵ Nótese que la caracterización de Wisniewski es del relativismo descriptivo junto con el relativismo metaético expuesto *supra*. Discuerdo de la lectura hecha en este pasaje, por Wisniewski, acerca del concepto *forma de vida*, pues este tipo de interpretación lleva a una lectura sociológica.

⁶ En un espíritu altamente wittgensteiniano, Wisniewski explica que esos juicios morales no tienen que contener, de manera explícita, predicados morales. Por ejemplo, cuando alguien me cuenta haber cometido un robo de alguna cosa, yo puedo decir “¡Veó!”, con un alto contenido moralizante. Wisniewski utiliza las conversaciones de Wittgenstein con Bouswma para fundamentar su punto (BOUWSMA, O.K., 1986), aunque a criterio personal, es posible construir esa explicación, desde la noción de uso, de las *Investigaciones Filosóficas*. Cf. WISNEWSKI, 2007, p. 113. Posteriormente, Wisniewski usa las *Philosophical Remarks* (“Toda instrucción puede ser construida como una descripción, y toda descripción como instrucción”), para explicar: “la distinción entre juicios morales y juicios no-morales es una distinción de uso”. *Ibid.*, p. 114. Trad. nuestra. Considero que para hacer está aclaración (así como para explicar que una *descripción* puede aparecer a veces como *explicación*) bastaba utilizar los párrafos § 23 y siguientes de las *Investigaciones*, en los cuales Wittgenstein nos llama la atención a observar el *uso* y no la forma de la expresión.

percibir que nuestros juicios morales son contextuales, percibiremos que si recurrimos al relativismo no podremos realizar un análisis productivo de los actos de habla. En este sentido, el relativismo es un tipo de escapismo: si expreso la oración “Las flores están marchitándose”, puedo estar haciendo una aseveración del mundo, pero también puedo estar haciendo un juicio moral. Dependiendo del contexto, estoy cobrándole a quien se comprometió regar mis flores mientras estaba de viaje, por ejemplo. Claramente, si hago ese cobro, significa que, en un último análisis, adopté la regla que dice “se debe cumplir las promesas”, y el apego a la regla no puede ser “explicado” en los términos de la distinción entre “explicación” y “descripción” hecha anteriormente.

Para Wisniewski, el filósofo comete un error al creer que reglas del tipo “se debe cumplir las promesas” deben ser explicada. El error está en solicitar esa explicación, pues se está investigando en el lugar equivocado. Cumplir promesas es una regla constitutiva de la propia actividad de prometer. No se trata de un punto lingüístico, se trata de cómo entendemos el mundo. En ese sentido, la normatividad de las promesas está embutida en la manera de entender el mundo, es un primitivo moral⁷. Si alguien cumple sus promesas, no buscamos explicaciones, pero si no las cumple queremos saber por qué. Un primitivo moral puede ser articulado (y a veces hacerlo es muy útil), pero el relativista crea una confusión al no distinguir una proposición que articule un primitivo moral, la cual es una “proposición bisagra” [*hinge proposition*]⁸ constituida por el propio tejido de nuestra perspectiva. Claramente, hay aspectos de ese tejido que mudan de cultura en cultura; pero concentrarse en ello desvía la atención de la

⁷ Los primitivos morales “son probablemente explicables de la manera que otros universales morales lo son en términos de – para usar una frase wittgensteiniana, el hecho que distinguimos objetos por sus colores, que percibimos las cosas espacial y temporalmente, y que vemos la crueldad como reprochable, son posiblemente de una historia larga y complicada– una que refleja nuestra biología así como nuestra psicología, y que no puede ser desvalorizada como un sinsentido de extravagancia”. WISNEWSKI, op. cit., p. 117. Trad. nuestra.

⁸ La expresión “hinge propositions” se refiere al párrafo 341 del libro *Sobre la certeza*: “Esto es decir, las *preguntas* que levantamos y nuestras *dudas* dependen del hecho que algunas proposiciones son exentas de duda, como si fueran bisagras en las cuales las otras giran”, § 341, *Sobre la Certeza*.

pregunta que debe ser hecha: ¿la perspectiva moral de un grupo es totalmente diferente de la de otro grupo?

Caracterizar los primitivos morales no significa sostener que la gente conoce esos juicios morales verdaderos; significa que ciertos juicios se mantienen firmes en nuestra percepción cotidiana acerca de aquello significativamente moral⁹. Una ética clarificativa permite que nos tornemos más articulados respecto a nuestro punto de vista moral y podamos exponer nuestra postura de manera más explícita. Pero, la mejor característica de la ética clarificativa consiste en permitirnos observar cómo emergen y cómo existen esos primitivos morales en diferentes situaciones concretas. El problema de la ética no está en su generalidad, sino en entender cómo nuestros compromisos morales interactúan con la realidad de nuestras vidas. El papel de la ética teórica es ofrecer una clarificación respecto a determinadas instituciones, así como respecto a las estructuras subyacentes de nuestras nociones morales.

El aclarar cómo una práctica concreta es moralmente reproachable, aumenta nuestra habilidad para reconocer cómo los primitivos morales se manifiestan en la experiencia¹⁰. El relativismo representa una insensibilidad hacia los particulares que, según Wisnewski, Wittgenstein encontraría problemática. También ignora el hecho de que nuestras interacciones cotidianas acontecen en el espacio de las preocupaciones éticas, las cuales no pueden ser menospreciadas

⁹ Para Wisnewski, otro ejemplo de primitivos morales es “la crueldad está errada”: si alguien no ve que la crueldad debe ser evitada, tiene un fallo al compartir algo esencial de la forma de vida humana. Wisnewski explica que así como la mejor demostración de que $2+2=4$ es la propia proposición, la mejor explicación para un primitivo moral es él mismo. WISNEWSKI, 2007, p. 116.

¹⁰ Wisnewski concede que él nunca da un buen argumento sobre por qué debemos aceptar ciertos primitivos morales. Por ejemplo, al analizar la tortura como ejemplo dice: “...es virtualmente y universalmente reconocido que hay algo errado con la tortura: el problema que es debatido no es si la tortura es, o no, problemática; la cuestión es si hay, o no, instancias en las cuales pueda ser aceptable”. *Ibíd.*, p. 117. Obsérvese que la expresión “universalmente reconocido” en esta argumentación carga con toda la problematización, de la cual se quiere librar quien defiende el relativismo, por lo que no dar una buena explicación al respecto deja mucho que desear.

por reflexiones de una “cultura impersonal” (según esta exposición, eso es simplemente un oxímoron).

Primero, Wisnewski nos dice lo que no es el conocimiento moral: 1. No es conocimiento de reglas que nos permitan tomar decisiones algorítmicas, sobre cuál es el mejor curso de acción. 2. El conocimiento moral no debe ser construido como principios con valor universal. 3. El conocimiento moral no es proposicional. ¿Cómo adquirimos conocimiento moral, entonces? Percibimos el error de una conducta al observarla, así como vemos que un árbol está ahí al frente nuestro, vemos que la tortura o la crueldad están equivocadas. Me parece que aquí radica el principal error de Wisnewski, pues equipara las valoraciones cognitivas normales con las valoraciones morales. Él entiende y explica de manera excelente la perspectiva wittgenteiniana, acerca de la clarificación de conceptos en oposición a la construcción teórica. Como vimos en los dos primeros capítulos de la presente tesis, Wittgenstein iba en contra de cualquier tentativa teórica de capturar el fenómeno de la ética, ya fuera para definir lo “correcto”, o lo “bueno”; o para hacer afirmaciones sobre la posibilidad de expresar juicios morales como proposiciones que sean falsas o verdaderas, y que impliquen la afirmación de la existencia de una metafísica que permite corroborar si son falsas o verdaderas. Así que el papel clarificativo de la filosofía, presentado por Wisnewski, es una muy buena opción si se tiene en mente que la ética debe ayudarnos a vivir mejor.

Respecto al relativismo, Wisnewski tiene razón cuando asegura tratarse de una confusión metaética. Entender el conocimiento moral como si fuera conocimiento perceptual es un error, pues ante los mismos hechos podemos efectuar evaluaciones diferentes,. Mientras que, el apelar a primitivos morales es una manera de salir por la tangente frente al problema de buscar un patrón de corrección, pues el primitivo moral debe de ser evaluado en sí mismo, aunque él sea “correcto”; y la manera de cumplir el deber, es decir, la manera de evaluar el primitivo moral continúa siendo uno de los problemas que el relativismo nos muestra.

Capítulo IV: Wittgenstein y el Relativismo

He sustentado hasta ahora que Wittgenstein fue un no-cognitivista respecto a la ética, al afirmar en su primera etapa que ella es inefable, también he afirmado que esto no mudó en su segunda etapa. Ahora, argumentaré que lo anterior no implica que Wittgenstein fuera partidario del subjetivismo, del escepticismo o del relativismo ético. En el este capítulo expondré las razones por la cuales considero que, en ambas etapas, Wittgenstein se mantuvo como un no-cognitivista, y que no podemos inferir a partir de su trabajo que él fuera partidario del subjetivismo, del escepticismo o del relativismo ético.

Comenzaré por retomar la noción de sujeto presente en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, y posteriormente recapitularé sobre la ampliación de ese sujeto en las *Investigaciones Filosóficas*. Una vez hecho esto, presentaré mis argumentos contra el subjetivismo ético en ambas obras.

En el segundo apartado de este capítulo, cuestionaré el tipo de escepticismo que Wittgenstein criticó en el *Tractatus* y estudiaré la posibilidad de encontrar el mismo tipo de crítica en las *Investigaciones Filosóficas*. Finalmente, expondré los argumentos contra el escepticismo ético que podemos encontrar en ambas etapas.

En el apartado conclusivo de este capítulo, haré un resumen de dos tipos de relativismo encontrados en el discurso ético, posteriormente expondré la tesis principal de este estudio: Wittgenstein continúa siendo un no-cognitivista. A pesar de su apertura de las condiciones de sentido hechas por él en las *Investigaciones Filosóficas*, no se sigue de la posibilidad de *juegos de lenguajes éticos* la existencia de un relativismo ético. El concepto de *forma de vida*, leído como la acepción transcendental -expuesta en el segundo capítulo- es el punto fijo que me permite sustentar este argumento. Intentaré dar pruebas a favor de un no-cognitvismo meta-ético en la segunda etapa wittgensteiniana, a partir de las conversaciones de Wittgenstein con Rush Rhees y Malcolm, algunos pasajes de las conferencias de Wittgenstein en la década de 30 organizadas por G. E. Moore.

4.1 El sujeto como límite del mundo

Recordemos la caracterización del sujeto propuesta por Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Como se vio en el primer capítulo, el sujeto que hace figuras se encuentra en el límite del mundo (TLP, 5.632; 5.633). La influencia kantiana es innegable, el sujeto del *Tractatus* es transcendental. Recordemos que Kant escribió:

Hemos querido decir, pues, que toda intuición nuestra no es otra cosa que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo que la tomamos al intuir las, ni sus condiciones internas son en sí mismas de la misma índole que nos aparecen, y que si quitáramos el sujeto nuestro o tan sólo la disposición subjetiva de los sentidos, entonces todas las condiciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aun el mismo espacio y tiempo, desaparecerían; como fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Qué puedan ser los objetos en sí, separados de toda receptividad de nuestros sentidos, nos es enteramente desconocido. No conocemos sino el modo nuestro de percibirlos, modo que no es propio, y que no tiene por qué ser el modo único necesario para todo ser, aunque lo sea para todo hombre.¹

Como fue expuesto en el primer capítulo, el sujeto, al ser transcendental, es un límite *a priori* del conocimiento. El sujeto está en el límite de las representaciones. Si observamos el ataque al solipsismo efectuado por Wittgenstein en el *Tractatus*, entenderemos mejor la noción de subjetividad subyacente en el libro:

Esta observación da la clave para decidir acerca de la cuestión de cuanto haya de verdad en el solipsismo.

En realidad, lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto; sólo que no puede *decirse*, sino mostrarse.

¹ KANT, 1928, p. 31.

Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites *del* lenguaje (*el* lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de *mi* mundo. TLP, 5.62.

El solipsismo coincide con el puro realismo (TLP, 5.64), y esto solamente podría mostrarse, pues al ser el sujeto un límite del mundo no podemos hablar de él. ¿En qué está equivocado el solipsista? El solipsista sostiene que no existe una realidad ajena a él, pero está en lo correcto cuando la percibe como “única”, ya que es lo que su “campo visual” le permite observar. Recordemos que en el capítulo anterior, Williams, al explicar el aforismo 5.62, argumenta que Wittgenstein, bajo una influencia schopenhaueriana, habla de un sujeto transcendental como límite del mundo, pues el mundo se representa a través del lenguaje y quien lo hace es el sujeto. Se trata de una condición de sentido de las figuras, pues sin el sujeto que hace representaciones no existirían las figuras. Este sujeto no puede representarse a sí mismo, ya que si intentara hacerlo sería un contrasentido [*unsinnig*].

Concuerdo con esa lectura de Williams, y también con la influencia schopenhaueriana que él apunta en el *Tractatus*: así como para Schopenhauer, para Wittgenstein, la experiencia, el vivir, es más expresivo y rico que la representación del mundo que logramos mediante las figuras. Si observamos, la subjetividad de la representación se empata con la mentada subjetividad transcendental, cuando Schopenhauer escribió: “El mundo es mi representación; esta es una verdad valedera para todo ser que vive y conoce. El que llega a conocerla posee el sentido filosófico”². Pero recordemos que Schopenhauer se distancia de Kant cuando argumenta que no solo conocemos el mundo mediante el fenómeno, sino que lo vivimos:

Los últimos y más fundamentales misterios del mundo los lleva el hombre en su interior y a esto es a lo que tiene acceso más inmediato; por eso únicamente aquí puede él esperar encontrar la llave de los enigmas del mundo y prender como un hilo la esencia de las cosas.

² SCHOPENHAUER, 2016, p. 23.

Si buscamos en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, encontraremos la influencia schopenhaueriana cuando vemos que no existe una conexión lógica entre mi voluntad y lo que actualmente sucede en el mundo. La voluntad puede mudar los límites del mundo, pero no el mundo en sí (TLP, 6.43). En otras palabras, el sujeto puede mudar su interior mediante su voluntad, pero no así el mundo.

En resumen, el sujeto del *Tractatus* es un sujeto volitivo, transcendental, que hace representaciones del mundo. La ética, como expuse en el apartado 1.3, es también transcendental. El sujeto volitivo es el sujeto de la ética, cuya experiencia va más allá de aquello que puede ser representado. O sea, la experiencia *sub specie aeternitatis* es una experiencia que no puede ser representada, pero que -dentro de un espíritu totalmente schopenhaueriano- Wittgenstein nos dirá que es lo que más importa en la vida y que es una experiencia que el sujeto debe de tener con el mundo.

Vayamos ahora al subjetivismo ético. En el capítulo anterior lo caractericé como aquella vertiente que defiende que, quien enuncia un juicio de valor afirma la existencia de un estado de ánimo. Cuando se aprueba una conducta, mi estado de ánimo respecto a esa conducta existe, por lo tanto, hay una manera de exponer ese juicio en términos de falsedad y verdad. El carácter no-cognotivista del subjetivismo radica en la inexistencia de una manera para determinar el valor de verdad de las proposiciones que expresan mi opinión. Siguiendo esa línea, lo podemos definir como la tesis según la cual un hombre afirma que cierta acción es justa o correcta porque él la aprueba.

La aseveración: “El juicio ético es relativo al sujeto”, se sigue, y por esto se podría tratar como un tipo de relativismo, aunque he definido el relativismo cultural o sociológico, en el apartado 3.1 de la presente tesis, como propio de grupos diferentes. Como expuse en el capítulo anterior, Putnam y Williams atacan el relativismo si es visto como una especie de solipsismo colectivo, ellos usan la acepción transcendental del concepto de *forma de vida*. A este solipsismo, Putnam llamó “solipsismo metodológico” y Williams lo llamó “solipsismo agregado”. Me extenderé en este ataque al relativismo en el último apartado de la presente tesis. Por ahora deseo llamar la atención hacia el hecho de que es posible tratar el subjetivismo como a una especie de relativismo, en el cual el patrón de corrección del juicio ético se reduce a la opinión del sujeto.

Contra este tipo de postura, podemos construir un argumento fuerte a partir de la *Conferencia sobre ética*, y también de algunos aforismos del *Tractatus*. Wittgenstein expone:

Tal vez ahora alguno de ustedes concordará y recordará las palabras de Hamlet: “Nada es bueno ni malo, sino que el pensamiento lo hace tal”. Pero esto podría llevar de nuevo a un malentendido. Lo que Hamlet dice parece implicar que lo bueno y lo malo, aunque no sean cualidades del mundo externo, son atributos de nuestros estados mentales. Pero lo que quiero decir es que mientras entendamos un estado mental como un hecho descriptible, éste no es bueno ni malo en sentido ético.³

Wittgenstein aclara dos cuestiones en este comentario. La primera es que él no está argumentando que lo bueno o lo malo sea un estado mental subjetivo. Segundo, que aunque un estado mental fuese descriptible como lo son los hechos (o estados de cosas), aun así no podría determinarse si ese estado mental es bueno o malo en el sentido ético. Argumentar que Wittgenstein defendía el subjetivismo ético sería aceptar que él defiende que los valores, lo superior se encuentra dentro del sujeto, y no fuera de él. Pero recordemos que la experiencia *sub specie aeternitatis* es una experiencia dada entre el sujeto y el mundo. El sujeto percibe que: el mundo es, el mundo es un todo limitado, lo superior se encuentra fuera del mundo, y el sujeto percibe que él (el sujeto) es un límite del mundo.

Eso si queremos atacar el subjetivismo ético, a partir del *Tractatus Logico-Philosophicus*; si queremos observar lo que pasa a partir de las *Investigaciones Filosóficas* debemos recordar que en ellas, la subjetividad pasa a ser una subjetividad compartida; los *juegos del lenguaje* existen como práctica o institución social. Puedo participar de ciertos *juegos de lenguaje* como, por ejemplo, hablar de emociones, de sentimientos, etc., en la medida en la que mi interlocutor haya tenido emociones, sentimientos, etc., similares. Es decir, porque comparte mi *forma de vida*. Claramente, defender el subjetivismo ético a partir de las *Investigaciones Filosóficas* es imposible, pues la posibilidad de que existan *juegos de lenguaje éticos*, implica previamente la posibilidad de interacción entre varios sujetos. O sea, el argumento contra el lenguaje privado se aplica a este caso: las cuestiones éticas que el sujeto

³ LE, p.5. Traducción nuestra.

interiorizó lo hizo a partir de una realidad compartida con otros seres humanos. La posibilidad de compartir esa realidad con otros seres humanos existe porque tenemos algo en común, que es nuestra *forma de vida*. En el último apartado del presente capítulo, analizaré si la posibilidad de existencia de los *juegos de lenguaje éticos* implica, necesariamente, un relativismo ético. Por ahora, basta observar que defender un subjetivismo ético, tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones*, no se sigue.

4.2 Suspendiendo el juicio

Para poder atacar el escepticismo ético, partiendo de Wittgenstein, expondré los rasgos generales de esa postura. Primero recapitularé sobre el escepticismo pirrónico y el escepticismo de Sexto Empírico y, posteriormente, expondré el escepticismo ético, para observar los argumentos contra este que podemos elaborar a partir de Wittgenstein.

Sexto Empírico definió el escepticismo, en los *Esbozos pirrónicos*, de la siguiente manera:

El escepticismo es una *habilidad* de colocar en *análisis* apariencias y juicios de cualquier modo y así, por causa de la *igualdad de fuerza* en los objetos y en los argumentos presentados, llegar a una *suspensión de juicio* y, entonces, a la *tranquilidad*⁴.

Ya Pirrón de Elis, que defendía una ética hedonista, sostenía que la imperturbabilidad [*ataraxia*] era el camino para la felicidad [*eudaimonía*], y una manera de alcanzar la imperturbabilidad es suspender la investigación cuando se cuestiona sobre ciertos juicios dogmáticos. Sexto Empírico⁵ escribió que para Pirrón nada puede ser conocido en su esencia, pues a cada tesis metafísica y dogmática se puede contraponer otra: una académica que cuestiona aquella. El pirronismo se contrapone al dogmatismo así como al escepticismo radical. Un pirrónico *no afirma*, el escéptico radical *niega*. O sea, hay varios tipos de escepticismos; y el pirronismo, aun siendo caracterizado como uno de ellos, no podría ser colocado en un extremo. El pirrónico se incomoda con la existencia de tesis dogmáticas y por esta razón comienza a investigar. La investigación irá a suspenderse cuando se

⁴ EMPÍRICO, Sexto. *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

⁵ *Ibíd.*, p. 53.

constate la igualdad de fuerza de una tesis con otra. O sea, no negará la tesis que lo incomoda, que lo perturba, simplemente dejará de investigar. En la mayoría de los casos, se suspende la investigación respecto a tesis metafísicas, pues carece de sentido continuar, ya que resulta contradictorio. Por ejemplo, carece de sentido la investigación de la existencia o no de la cosa en sí, pues ambas tesis tienen el mismo valor. El pirrónico sostendría que continuar investigando me va a perturbar, lo cual será la causa de que no alcance la imperturbabilidad [*ataraxia*], que se encuentra un paso anterior a la felicidad [*eudaimonía*]. En asuntos éticos, el procedimiento es el mismo: observo la tesis dogmática (existe el bien o el mal en sí); investigo y propongo una tesis académica (pregunto si existe el bien o el mal en sí); al observar que ambas tesis (la dogmática y la académica) son válidas, suspendo la investigación.

Podemos definir el escepticismo ético como aquella postura que defiende la inexistencia de un medio por el cual se pueda descubrir a qué cosas se aplica los términos éticos. O sea, no podemos determinar qué es bueno o malo, correcto o incorrecto, porque no sabemos a qué estamos refiriéndonos. La inclinación por asociar la filosofía wittgensteiniana al escepticismo ético es tentadora. La inefabilidad de la ética presente en el *Tractatus*, indica que Wittgenstein es un escéptico. Sin embargo, se debe tener cuidado al apresurarse a esa conclusión. Como se vio en el primer capítulo, Wittgenstein no se limita a defender la inefabilidad de la ética por carecer de referentes en el mundo. La ética es inexpresable porque el lenguaje le queda pequeño. Los fenómenos morales que importan en la vida, como el sentido de ella, lo superior, la experiencia *sub specie aeternitatis*, son tan amplios, que nuestro idioma no puede capturarlos. Expresar proposicionalmente los juicios de valor éticos es imposible. Si recordamos, en la *Conferencia sobre ética* Wittgenstein dice que respeta profundamente -y ni por su vida ridiculizaría- la tendencia humana de justificar las acciones y de hablar sobre cuestiones éticas. Sin embargo, hablar [*sagen*] de ello en el sentido tractariano, o sea, cumpliendo las condiciones de sentido del *Tractatus*, es lo que Wittgenstein critica. Expresar la ética proposicionalmente no es posible.

Más parecido con el pirronismo que con el escepticismo radical, lo que Wittgenstein propone es no intentar ir contra los límites del lenguaje tratando de decir algo sobre la ética. Esta característica es

similar a la suspensión de la investigación pirrónica, pero se diferencia de ella en que coloca la fuerza de la imposibilidad de cognición de la ética en la limitación del lenguaje. Para el pirronismo, las tesis éticas tienen sentido, para Wittgenstein no. No se trata de no saber a qué cosas se refieren los términos éticos. Lo que sucede es que los términos éticos no abarcan todo lo que todo lo que debieran para poder expresar lo ético. Al igual que el pirrónico, Wittgenstein se preocupó con los pseudo-problemas metafísicos, y buscó eliminar la confusión causada por ese tipo de problema. Pero la suspensión de la investigación se da por la limitación del lenguaje, no porque haya observado una equivalencia en las tesis metafísicas. Igualmente, en la ética la investigación se suspende por la limitación del lenguaje para expresar lo *superior*. El pirrónico veía significado en afirmaciones metafísicas, mientras que Wittgenstein no.

Recordemos que en el *Tractatus*, escribió:

El escepticismo no es irrefutable, sino claramente sin sentido si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta.

Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, sólo cuando hay una respuesta, y ésta únicamente cuando se *puede* decir algo. TLP, 6.51.

Wittgenstein explica con claridad que lo que el escéptico plantea no puede ser refutado, no porque él tenga razón, sino porque sus preguntas versan sobre cuestiones que solo pueden ser *mostradas*. Así, plantear la pregunta ¿verdaderamente existe el mundo? propone una duda que es un contrasentido, pues no tiene sentido plantear una pregunta que no tiene respuesta; las respuestas se dan en los ámbitos en los cuales es posible *decir* algo. En otras palabras, solamente sobre los estados de cosas representados por las proposiciones es posible plantear dudas, pues el planteamiento de dudas acerca cuestiones más allá de los estados de cosas no tiene sentido. Es posible hacer preguntas sobre los estados de cosas que pueden ocupar un lugar en el espacio lógico; sobre lo que muda fuera de él, es un contrasentido hacerlo. Responder una pregunta como: ¿verdaderamente existe el mundo?, es igual de inútil que formularla. Recordemos que entre las cosas que son *místicas* está que el “mundo sea” (TLP, 6.44).

Como comenté arriba, Wittgenstein aquí no está refiriéndose directamente a la ética, sin embargo estos aforismos se sitúan

inmediatamente después de aquellos en los cuales menciona lo místico. Recordemos que la ética pertenece a lo místico. Esto significa que podemos aplicar el mismo argumento al escepticismo ético: este no se puede refutar porque plantea dudas que no pueden ser planteadas:

Si una respuesta no puede expresarse, la pregunta que le corresponde tampoco puede expresarse.

El *enigma* no existe.

Si una pregunta puede llegar a plantearse, entonces también se le puede dar una respuesta.

TLP, 6.5.

Intentar hacer cualquier pregunta sobre cuestiones éticas nos va a llevar a contrasentidos. Primero, al elaborar la pregunta; segundo, al intentar responderla. La inefabilidad de la ética en el *Tractatus Logico-Philosophicus* es una manera de suspender la investigación en el sentido pirrónico exactamente por esa característica. El aforismo sétimo del libro puede ser leído como un contrasentido ético que nos avisa: “Sobre lo que no se puede hablar, se debe callar”, si buscamos paz en nuestros pensamientos.

Cabe preguntarse ahora si esta postura mudó en las *Investigaciones Filosóficas*. Intentaré responder esta pregunta en el siguiente apartado. Podemos, sin embargo, recordar que en el libro *Sobre la Certeza*, Wittgenstein escribió: “El juego mismo de la duda presupone la certeza.” (OC, §115). Si aplicamos esta afirmación a cuestiones éticas, podemos concluir que la búsqueda de respuestas en la segunda etapa también es cuestionada. Y creo que esta es otra característica en la cual Wittgenstein continúa pareciéndose al pirrónico: la búsqueda por tranquilidad en la vida. Acabar con los pseudo-problemas filosóficos lo llevan a desear resolver “todos nuestros problemas” en el *Tractatus*, y a escribir en las *Investigaciones Filosóficas*: “Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente.” (IF, § 133).

Si utilizamos las conversaciones con Rush Rhees, veremos que Wittgenstein menciona dos ejemplos de sistemas éticos⁶, siendo uno de ellos, la ética cristiana. Podemos inferir de aquí que Wittgenstein

⁶ RHEES, 1995, p. 24. Trad. nuestra.

aceptaría que existen *juegos de lenguaje éticos*. Lo cual considero válido. En el siguiente apartado expondré con mayor detenimiento las razones por las cuales considero que respecto a la ética, Wittgenstein continúa siendo un no-cognitivist. Por el momento, creo que es válido aceptar la existencia de sistemas éticos diferentes, y que esto implica que existen *juegos de lenguaje éticos*, y que los términos éticos los hemos aprendido mediante diferentes prácticas lingüísticas. Utilizando el parágrafo § 77 de las *Investigaciones Filosóficas*, tendríamos que aceptar que la respuesta al escéptico ético, que defiende que no tenemos como determinar a qué se refieren los términos éticos, Wittgenstein respondería: “Los hemos aprendido mediante cierto tipos de *juego de lenguaje*”.

Esto excluye cualquier tipo de escepticismo ético a partir de Wittgenstein, pero no así el relativismo. Todavía debemos responder la pregunta: ¿si existen varios *juegos de lenguaje ético*, tenemos cómo determinar cuál de ellos es el correcto o todos ellos tienen el mismo peso? En el siguiente apartado intentaré abordar este problema.

4.3 Relativismos

Antes de entrar en el tema de fondo de la presente tesis y en su último apartado, recapitulemos lo que es la ética y qué es lo superior para Wittgenstein. Recordemos que, influenciado por Moore, caracterizó la ética como a una investigación sobre lo *bueno*. Pero debemos también tener presente que para Wittgenstein la moralidad en sí no se reduce a esa investigación sobre lo *bueno*. Existe un ámbito del ser humano al cual, Wittgenstein respeta profundamente y por nada ridiculizaría.

Al observar una serie de aforismos y comentarios respecto a los valores en su primera etapa, podemos ver cómo son caracterizados aquellos valores que se agrupan en lo que él llama “ética”, y que en muchos pasajes están haciendo referencia a esa moralidad: el sentido del mundo reside fuera de él (TLP, 6.41); el mundo de los felices es distinto del de los infelices y esto es así, no porque cambie el mundo, sino porque cambian las valoraciones (TLP, 6.43); para lo que es Superior [*höhere*] resulta totalmente indiferente *cómo* sea el mundo. Dios no se revela *en el* mundo (TLP, 6.432). Hasta aquí no hemos visto nada nuevo, a no ser que podamos pensar en una dualidad entre los estados de cosas y los valores.

Pero Wittgenstein no nos dice solamente esto, pues la ética no es simplemente “la investigación de lo que es valorizado” también es la investigación “del significado de la vida [...] o de la manera correcta de vivir”. ¿Cuál es la manera correcta de vivir? Wittgenstein nos da algunas

pistas. En la entrada su Diario del 06 de julio de 1916 escribió: “En ese sentido Dostoievsky está en lo correcto cuando él dice que el hombre que es feliz está realizando el propósito de su existencia” (En el *Tractatus* escribió: “El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices”. TLP, 6.43). Pero, de nuevo ¿cuál es el propósito de la existencia? En el *Tractatus* quien intentase decir cuál es ese propósito incurría en un contrasentido: “¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?” (TLP, 6.521). Así es como se aclara que Wittgenstein está atacando la ética como intento filosófico de discursar sobre esos temas y, es en ese sentido, que denomina esas tentativas de *palabrería* [*Geschwätz*]⁷.

Haciendo un resumen de todo lo que está escrito en el *Tractatus* podemos deducir que el mundo es la totalidad de los hechos, y que lo que es Superior no se preocupa con lo que sucede en el mundo. Eso que es Superior pertenece a lo místico, así como la ética pertenece a lo místico ¿Cómo es una experiencia ética mística? Primero, el percatarse de que el significado de la vida no pertenece al mundo, y segundo, que cuando experimentamos el significado de la vida o “lo que hace que la vida valga la pena ser vivida”, no lo podemos expresar.

Para Wittgenstein, lo único que se puede hacer es hablar en primera persona. En tal caso lo único que se estaría relatando es una experiencia; y teorizar sobre esa experiencia es lo que Wittgenstein condenaba. Lo mejor que puede hacerse es *mostrar* por medio del ejemplo, y nada más. Esta es la razón por la cual para Wittgenstein en ética (y en religión) constantemente se están usando símiles.

Considero que esta postura va de acuerdo con la visión de las *Investigaciones Filosóficas*. Veamos los párrafos en los cuales Wittgenstein hace referencia a la ética: a partir del párrafo § 75, Wittgenstein está argumentando en contra de la necesidad de dar una definición clara y precisa sobre el concepto de *juego*. Para él, mostrar los *parecidos de familia* entre los diferentes *juegos*, nos haría observar que son juegos, como otros. Para ilustrar su punto, en el párrafo § 76 utiliza la metáfora de la figura [*Bild*] para argumentar que ante la tentativa de definición, alguien podría dibujar una figura y yo podría

⁷ Como lo llamó en la conversación con Waismann. Véase el Capítulo I, p. 31.

discrepar de ella, aunque acepte que por ahí va la cosa; asimismo alguien podría trazar una figura nítida y no ser la que yo había imaginado. Mi imagen es de una figura difusa con manchas de colores, la que se me presenta es una figura con manchas de colores, pero claramente delimitadas. “El parentesco es, pues, tan innegable como la diferencia” (IF, § 76). Es decir, ambas tentativas son válidas pues tienen cosas en común (*parecidos de familia*), así como diferencias. En el párrafo § 77, Wittgenstein nos advierte que el grado de semejanza entre la figura nítida y la figura borrosa depende de cuán borrosa sea la segunda. Si la figura es muy borrosa, podría trazarse casi cualquier cosa que desee que se le parezca al trazar la figura nítida (“Vale todo y nada”). Pero ese es el punto central de Wittgenstein en estos pasajes. ¡No! La figura borrosa, aun siendo borrosa, me da ciertos patrones para poder trazar una o varias figuras que se le parezcan. Y aquí aparece el comentario que nos interesa: “-Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos”, (IF, § 77). Debemos notar que Wittgenstein en este pasaje no hace alusión a cómo se debe vivir, o a lo que es valorizado, a lo que es verdaderamente importante, al significado de la vida, ni a lo que hace que la vida valga la pena ser vivida. No, más parecido con una definición mooreana de la ética, nos está diciendo que un ejemplo de un caso en el cuál tenemos una figura borrosa, y queremos dibujar una nítida y clara, se da cuando en ética queremos definir nuestros conceptos (“bueno”, “correcto”, etc): trazaré figuras con *parecidos de familia* y eso es todo a lo cual puedo aspirar. ¿Por qué? Porque he aprendido esas palabras a partir de EJEMPLOS, en ciertos *juegos de lenguaje* (IF, § 77). Si aprendemos las reglas de los juegos de lenguaje en sus usos, como costumbres (IF, § 199), así las utilizaremos. Esto no significa que estamos expresando el sentido ÉTICO de palabras como “bueno” o “correcto”. Utilizamos estas palabras como *parecidos de familia* con otras personas que las utilizan también.

¿Implica esto un relativismo? La respuesta es: ¡no! Aquí Wittgenstein está defendiendo que los conceptos éticos se usan tal como fueron aprendidos (¡como si fueran figuras nítidas!), pero después de analizar bien el *juego de lenguaje* en el cual se está empleando ese concepto, veremos que son figuras difusas, porque “el sentido de la vida” continúa siendo inexpresable.

En el segundo capítulo de la presente tesis caractericé tres tipos de relativismo: el *relativismo cultural o sociológico* que defiende la existencia de diferentes valores morales defendidos por diversos grupos de personas. El *relativista ético* que emite un *juicio de valor* y sostiene

que así debe ser: es justo o es correcto que existan diversas maneras de juzgar la realidad. Finalmente, el *relativista metaético*, que defiende la inexistencia de un método, capaz de definir o determinar cuál de los juicios éticos emitidos por diferentes culturas es el mejor, el *correcto* o el *justo*. Es decir, este último acepta la afirmación hecha por el relativista cultural, pero no necesariamente se posiciona éticamente respecto a esos juicios relativos. Finalmente concluye que no hay manera de determinar cuál de las culturas es la correcta, lo que lo colocaría como un no-cognitivista metaético. Soy partidario de que Wittgenstein aceptaría el relativismo cultural, como lo intentaré mostrar a partir de unos pasajes de *Sobre la Certeza* y el libro *Zettel*. También considero que Wittgenstein continúa siendo un no-cognitivista en el nivel metaético, pues creo que existen pasajes a partir de los cuales podemos deducir que para Wittgenstein la ética, la moralidad, es un fenómeno mucho más amplio que la expresividad de nuestros *juegos de lenguaje*. No podemos expresar de manera clara la ética, así como expresamos, por ejemplo, proposiciones de las ciencias naturales.

En una de las conversaciones de 1945, publicada por Rush Rhees en 1965⁸, Wittgenstein hizo comentarios que no solamente sirven para atacar el relativismo, sino que también son útiles como prueba para fortalecer la tesis que pretendo defender: no encontramos en las *Investigaciones Filosóficas* ninguna prueba de que Wittgenstein mudara su postura no-cognitivista respecto a la ética; por el contrario, continuaría defendiendo la postura de su inefabilidad. La apertura que las *Investigaciones Filosóficas* dio a las condiciones de significación nos permite hablar de *juegos de lenguaje* éticos; sin embargo, esto no implica que ellos capten verdaderamente *lo ético* en el sentido wittgensteiniano. En los pasajes a los que me refiero, Wittgenstein critica la búsqueda de una teoría ética que exprese la verdadera naturaleza de la bondad. Platón lo hizo para llegar a la objetividad y evitar la relatividad, pues la relatividad acabaría con lo imperativo de la moralidad⁹. Si describimos las costumbres de varias tribus, no estamos haciendo ética: “Una regla no es una orden porque no hay nadie que la dé, tampoco es una afirmación empírica de cómo la mayoría se

⁸ RHEES, 1965, p. 23. Trad. nuestra.

⁹ RHEES, loc. cit.. Trad. nuestra.

comporta”¹⁰. A seguir, Wittgenstein menciona dos ejemplos de sistemas éticos¹¹. Se podría solicitar que elabore las reglas de varios juegos de tablero, y comienzo a hacer una lista de las reglas de diferentes juegos de tablero, y no cualquiera de ellas es del juego de ajedrez, pero puedo aceptar que si elaboro una lista muy extensa de reglas, existe la posibilidad de que en algún momento enumere las reglas del ajedrez. A esto, Wittgenstein réplica:

Bien, supongamos que afirmo que la ética cristiana es la correcta. Entonces estoy formulando un juicio de valor. Lo que equivale a adoptar la ética cristiana. No es como decir que una de estas teorías físicas debe de ser la correcta. La manera en que alguna realidad corresponde o no con una teoría física no tiene contrapartida aquí.

El patrón de corrección de una teoría física es diferente al de una teoría ética. No podemos argumentar que el relativismo respecto a teorías que describen la realidad, caracterizado por Wittgenstein en el *Tractatus* (TLP, 6.341), puede ser trasladado al ámbito de la ética; y esto es lo que Wittgenstein está defendiendo en estos pasajes. Una teoría física describe cierta realidad de manera fidedigna, tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones*, pues en este último estamos frente a un *juego de lenguaje descriptivo*. Varias teorías físicas pueden describir la misma realidad de manera fidedigna, por ejemplo, puedo utilizar la mecánica newtoniana para describir la dinámica de una colisión entre dos vehículos. También puedo emplear un modelo que utilice la relatividad especial de Einstein, y que tenga el tiempo como un valor relativo (aunque parece que es innecesaria tanta exactitud para un fenómeno local en el planeta Tierra). Ambos modelos están correctos. Pero ese no es el caso de la ética:

Si dices que existen varios sistemas de ética, no estás diciendo que todos ellos son igualmente correctos. Esto no significa nada. Así como no tiene sentido decir que cada uno estaba en lo correcto desde su propio punto de vista. Lo único

¹⁰ Ibíd., p. 24. Trad. nuestra.

¹¹ RHEES, loc. cit. Trad. nuestra.

que podría significar es que cada uno juzga como lo hace¹².

Para cerrar esas citas, Rhees acaba escribiendo lo que para él es la intención de Wittgenstein en esos pasajes: “No existe ningún sistema en el que sea posible estudiar, en su pureza y esencia, lo que es la ética. Usamos el término ‘ética’ para una variedad de sistemas y tal variedad es importante para la filosofía”.¹³ ¿Se sigue de esto un relativismo o un subjetivismo? No. Lo que se sigue es que teorizar sobre ética no es el modo correcto de tratar ese ámbito de los fenómenos humanos, porque en el momento en el cual intentamos fundamentar los sistemas teóricos cometemos ciertos errores. Intentamos precisar ciertos términos que no podemos definir; intentamos captar una cuestión y por más que lo intentamos se nos escapa. En ese sentido se lee el parágrafo § 77, y el pasaje de los dos palos a través del centelleo del vapor: no alcanzamos la nitidez que necesitamos para poder captar lo ético¹⁴.

En su segunda etapa, Wittgenstein expresamente dio varios ejemplos sobre el relativismo cultural:

“Una tribu tiene dos conceptos afines a nuestro ‘dolor’. Uno se aplicará en casos de heridas visibles y está ligado con el cuidado, la compasión, etcétera. El otro se aplica en casos, por ejemplo, de dolor de estómago, y consiste en hacer mofa del que se queja. “Pero, entonces, ¿no notan realmente la semejanza?” -¿Tenemos acaso un concepto que siempre existe una semejanza? La pregunta es: ¿es importante la semejanza para ellos? ¿Y debe serlo? ¿Y por qué no debería atravesarse su concepto con nuestro concepto ‘dolor’?”, § 380, *Zettel*. Trad. nuestra.

¹² RHEES, 1965, p. 24. Trad. nuestra.

¹³ RHEES, loc. cit. Trad. nuestra.

¹⁴ Parece que esa es la misma opinión de Rhees cuando escribió: “... diferentes sistemas éticos poseen puntos en común. Deben de existir razones para afirmar que la gente que sigue un determinado sistema está haciendo juicios éticos: que consideran esto o aquello como bueno, y así sucesivamente. Pero de aquí no se sigue que lo que esta gente diga deba ser expresión de algo más fundamental”. *Ibíd.*, p. 25. Trad. nuestra.

Wittgenstein expone aquí la posibilidad de que dos culturas diferentes encaren un concepto (el dolor) de manera diferente. Nótese que cuestiona si debe existir necesariamente una semejanza entre ellos. Volvemos al problema de la inconmensurabilidad y de la traducción. ¿Debe existir un común denominador entre los conceptos para entender que se tratan de algo parecido? Los parecidos de familia entre aquellas cosas a las cuales llamamos “dolor”. Nótese que no se trata de cuestiones éticas, aunque utilizando el párrafo § 77 de las *Investigaciones Filosóficas*, podríamos aplicar el consejo que Wittgenstein ofrece y preguntar: “¿Cómo han aprendido esas tribus el significado de palabras éticas (‘bueno’, por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados”. Es decir, las diferentes tribus o culturas han aprendido el significado de las palabras éticas a partir de diferentes ejemplos, con diferentes parecidos de familia. ¿Pero es esto verdaderamente así? Antes de cuestionar a fondo el relativismo ético, observemos otros ejemplos dados por Wittgenstein, sobre la posibilidad de observar ciertos fenómenos a partir de visiones de mundo diferentes. Leemos en *Sobre la Certeza*:

“Supongamos que encontráramos personas que no consideraran eso una razón eficaz. Ahora bien, ¿cómo imaginamos esto? En lugar de consultar al físico, consultan a un oráculo. (Y en virtud de eso los consideramos primitivos.) ¿Se equivocan al consultar a un oráculo y ser guiados por él?, § 609, *Sobre la Certeza*. Trad. nuestra.

De nuevo, los ejemplos no son sobre ética, sino que se trata de cuestionar la posibilidad de encarar un fenómeno desde dos cosmovisiones diferentes, y cuestionar y cuestionar la posibilidad de entender una de ellas a partir de la otra, sin “condicionar”, de alguna manera, nuestro entendimiento con los conceptos que utilizamos. En el *Tractatus Logico-Philosophicus*, encontramos un pasaje con el mismo sentido:

“Así, los modernos confían en las leyes naturales como en algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino. Y ambos tienen razón y no la tienen; pero los antiguos eran aún más claros, en cuanto reconocían un límite preciso, mientras que el sistema moderno quiere aparentar que *todo* está explicado”. TLP, 6.372.

Aunque está tratando de cuestiones diferentes en este pasaje, la posibilidad de que existan diferentes culturas con diferentes visiones de mundo ya fue expuesta en el libro de 1921. Lo que se cuestiona en *Sobre la Certeza* y en *Zettel* es la posibilidad de que ellas puedan entenderse entre sí, o de entenderse una a la otra. Ese problema no existía en el *Tractatus*, porque la forma general de la proposición captaría lo que es común a todos los lenguajes. Es decir, si se hace un análisis lógico de cualquier lenguaje natural, podría limpiarse de tal manera que me sobre solamente las proposiciones y su forma lógica.

Con la apertura de posibilidad de significación mediante el uso, hecha en las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein enfrenta el problema de responder cómo es posible que una cultura entienda a otra, si sus visiones de mundo son diferentes, y por ende, los conceptos que utilizan para captar el mundo también. ¿Debemos utilizar nuestros *juegos de lenguaje* para imponer nuestras lecturas, o debemos rendirnos a la inconmensurabilidad entre los diferentes lenguajes?

— Si llamamos a esto "equivocado", ¿no estamos usando nuestro juego de lenguaje como una base a partir de la cual combatimos el de ellos?, § 609, *Sobre la Certeza*. Trad. nuestra.

“¿Y estamos equivocados o en lo cierto al combatirlo? Desde ya, hay toda clase de slogans que serán utilizados para sustentar nuestros procedimientos”, § 610, *Sobre la Certeza*. Trad. nuestra.

Cuando Wittgenstein dice “combatir” está preguntando si debemos o no imponer nuestros *juegos de lenguaje* sobre los *juegos de lenguaje* de los otros. Pero en el caso de culturas muy diferentes, la pregunta que cabe es si la visión “racionalista” de la cultura occidental podría dar razones suficientes para convencer a otras culturas sobre su propia visión de mundo:

“Dije que 'combatiría' al otro hombre — pero ¿no le daría razones? Ciertamente; mas ¿qué alcance tienen? Al término de las razones sobreviene la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los nativos)”, § 612, *Sobre la Certeza*. Trad. nuestra.

Las razones se acaban. Los conceptos se acaban. Las razones que se puede dar para preferir una cognición sobre otra, acaban y, en tal caso, solamente resta la persuasión. Es decir, los *juegos de lenguaje* con los cuales una cultura *convencería* a la otra no son suficientes para, por medio de la racionalidad, explicar de qué se trata su propia cosmovisión. La cultura que recibe la explicación no participa de los mismos *juegos de lenguaje* que la otra, y resulta imposible *traducir* lo que se quiere expresar. Acaban las razones, solo resta persuadir, convencer.

Obsérvese que Wittgenstein no está exponiendo el tipo de disputa que se da en cuestiones éticas, si no el desacuerdo que se da en cuestiones relativas a diferentes marcos de teorización sobre los procesos de cognición (“No: es el telón de fondo heredado contra el cual distingo entre lo verdadero y lo falso”, § 94, *Sobre la Certeza*). Wittgenstein está llamándonos la atención hacia el hecho de que aceptamos como verdaderas muchas proposiciones sin saber si lo son o no; es decir, sin cuestionarlas, así como lo hacen otras culturas con otra cosmovisión [*Weltanschauung*]. En otras palabras, nuestra cultura (que es en alto grado cientificista) acepta ciertas proposiciones que describen el mundo, como otras culturas aceptan sus propias mitologías (“Las proposiciones que describen esta figura del mundo podrían integrar una especie de mitología. Y su papel es como el de las reglas de un juego; y el juego puede ser aprendido puramente en la práctica, sin aprender regla explícita alguna”, § 95, *Sobre la certeza*).

Wittgenstein está desarmando nuestra creencia de que existe un suelo “duro” y “firme” como base para construir nuestro conocimiento proposicional (!): el “lecho del río” cambia algunas veces, y las proposiciones que lo conforman pasan a ser proposiciones de la “corriente del río” y viceversa:

“Sería posible imaginar que algunas proposiciones, de la forma de las proposiciones empíricas, se solidificaran y funcionaran como conductos para aquellas proposiciones empíricas que no estuvieran solidificadas sino fluidas; y que esta relación cambiara con el tiempo, en el sentido de que las proposiciones fluidas se solidificaran, y que las sólidas se volvieran fluidas”, § 96, *Sobre la Certeza*. Trad. nuestra.

“La mitología puede volver a un estado de fluidez, el lecho del río de los pensamientos puede cambiar. Pero yo distingo entre el movimiento de

las aguas sobre el lecho del río y el cambio del lecho mismo; aunque no hay división pronunciada del uno respecto del otro”, § 97, *Sobre la Certeza*. Trad. nuestra.

“Y el banco de ese río consiste, en parte, en roca dura, no sujeta a alteración o sólo a una imperceptible, en parte, en arena, que ora en un lugar ora en otro, es arrastrada por el agua, o depositada” § 99, *Sobre la Certeza*. Trad. nuestra.

Wittgenstein continúa en esa línea de argumentación y ataca sus viejos pensamientos: las proposiciones lógicas (así como cualquier otra) pueden ser vistas como una proposición empírica en unas ocasiones, y en otras como la “regla” con la cual se examina:

“Pero si a alguien se le ocurriera decir "Entonces la lógica también es una ciencia empírica", se equivocaría. Sin embargo esto es correcto: la misma proposición puede ser tratada una vez, como algo a verificar mediante la experiencia, otra vez, como una regla de verificación”, § 98, *Sobre la Certeza*. Trad. nuestra.

Este último párrafo prueba que la visión del *Tractatus* pasó a ser una posibilidad *más* de significación, que no fue abandonada totalmente. El error se comete al pensar que es la única. Lo que me interesa en este momento es notar que Wittgenstein, en su exposición sobre el relativismo descriptivo (ya sea cultural o sociológico), está mostrándonos que la manera en que valoramos ciertas proposiciones como verdaderas, puede mudar; es decir, que el método de valoración es ¡relativo!

Si a partir de ese relativismo se desea encontrar un relativismo ético en las *Investigaciones*, se comete un error. Existe un punto de vista objetivo a partir del cual es posible evaluar los diferentes *juegos de lenguaje*:

Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera. ¿Pero qué pasa si uno reacciona así y el otro de otra manera a la orden y al adiestramiento? ¿Quién está en lo correcto?

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño. IF, § 206.

El “modo de actuar humano común”, es decir, nuestra *forma de vida*, es el que nos permite interpretar un lenguaje extraño. El concepto de *forma de vida*, leído como lo hace Williams y Putnam (expuestos en el capítulo anterior), como un límite transcendental del conocimiento, es el punto fijo, el parámetro objetivo, el común denominador, que nos permite superar el problema de la inconmensurabilidad y de la traducción. También es un punto fijo que nos permite distinguir y entender diferentes *juegos de lenguajes éticos*. Por esta razón considero que no es posible inferir un relativismo ético o metaético, a partir de Wittgenstein.

Así como expuse en el segundo capítulo de la presente tesis, considero que a partir del aforismo 2.1 del *Tractatus* (“*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*”), podemos elaborar una conexión entre el sujeto transcendental del *Tractatus*, que hace representaciones para sí, con el nosotros transcendental de las *Investigaciones Filosóficas*, que participa de *juegos de lenguaje*. Los juegos de lenguaje existen porque nosotros participamos de ellos y sin ellos, no podríamos entendernos los unos a los otros (“*Sin el uso del habla y de la escritura, los seres humanos no podrían entenderse*”, IF, § 461.). Nuestro “modo de actuar humano común”, nos permite participar de *juegos de lenguaje*, nos permite traducir, interpretar, etc. Nos permite entender otros *juegos de lenguaje éticos*, etc.

La acepción transcendental del concepto de *forma de vida*, como una condición necesaria para que existan *juegos de lenguaje*, es el mejor argumento contra cualquier tipo de relativismo que se quiera leer a partir de las *Investigaciones Filosóficas*. Sirve también para atacar el relativismo ético, si consideramos que somos parte de un común denominador, el cual nos permitiría hacer evaluaciones desde un punto de vista común. Sin embargo, soy partidario de que no se sigue un relativismo ético de las *Investigaciones* y, además, Wittgenstein continuó siendo un no-cognitivista. Es decir, continuó defendiendo que la ética es inefable y que el conocimiento, entendido simplemente como expresable proposicionalmente, de la ética no es posible. Considero que

para él la ética puede ser *mostrada* a través de ejemplos, de indicaciones de acciones, etc. Pero justificar éticamente una acción por medio del conocimiento proposicional es imposible.

Podemos repasar los pasajes de las *Investigaciones Filosóficas* en los cuales aparece el concepto *forma de vida*:

Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla.— O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. — E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida. IF, § 19.

La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. IF, § 23.

“¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?” — Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida. IF, § 241.

Nótese que la acepción transcendental del concepto, si leído como una extensión del *yo* transcendental del *Tractatus*, esto es, como una condición necesaria para que existan los *juegos de lenguaje*, calza a la perfección con los pasajes transcritos, con el espíritu de todo el libro, y con la interpretación de que el giro hecho por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* no es de ciento y ochenta grados. “Imaginar un lenguaje”, “hablar el lenguaje”, “concordar en el lenguaje”, es parte de una *forma de vida*. Observemos los pasajes de la segunda parte del libro donde aparece el concepto:

Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero, ¿esperanzado? ¿Y por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana? — ¿Y qué es lo que no puede? — ¿Cómo lo hago yo? — ¿Qué puedo responder a esto?

¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. (Si un concepto apunta a un carácter de la escritura humana, entonces no puede aplicarse a seres que no escriben.)¹⁵

El perro no puede participar de una complicada actividad como es esperar, porque no comparte nuestra forma de vida. Afirmar que el perro no siente esperanza por el retorno de su dueño es llevar el análisis de la limitación del lenguaje de los seres sin lenguaje un poco lejos. No tenemos como saber si un perro, o un gato, sienten esperanza, simplemente porque no compartimos su *forma de vida*. Si observamos a un perro y lo vemos “triste” y “pensativo”, no tenemos como saber si lo que él siente es “tristeza” o “esperanza”, pues simplemente le estaríamos aplicando conceptos que usamos para sentimientos HUMANOS. Lo que Wittgenstein está intentando exponer es que los animales no tienen lenguaje, por lo menos no como el nuestro, y por lo que no es posible atribuirles actividades relativas a la comunicación humana. Wittgenstein ya nos había llamado la atención en el párrafo § 25: “Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: «no piensan y por eso no hablan». Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje”, IF, § 25.

Finalmente, podemos observar el párrafo de las *Investigaciones* donde se utiliza la expresión en plural, *Lebensformen*:

Lo que hay que aceptar, lo dado — podríamos decir — son formas de vida.

¿Tiene sentido decir que en general los seres humanos coinciden con respecto a sus juicios sobre el color? ¿Cómo sería si fuera de otro modo? — Éste diría que la flor es roja, aquél que es azul, etc. — Pero, entonces, ¿con qué derecho podríamos decir que las palabras «rojo» y «azul» de esos hombres son nuestros 'términos cromáticos'? —¹⁶

¹⁵ WITTGENSTEIN, 2008, p. 144.

¹⁶ Ibid., p. 183.

Wittgenstein está cuestionando sarcásticamente la seguridad que la matemática ofrece, y nos advierte: lo que hay dado son formas de vida. En otras palabras, la seguridad existente es la construcción que el ser humano hace, mediante el lenguaje. Y continúa: los seres humanos pueden no coincidir con el color que le atribuyen a un objeto, pero sí coinciden con que observan colores en los objetos.

Como vimos en el capítulo anterior, Wittgenstein llama a las proposiciones en las cuales se basan otras proposiciones, proposiciones “bisagra” (§ 341, *Sobre la Certeza*), y esto puede llevarnos a argumentar que algunas proposiciones éticas se comportan como esas proposiciones bisagra, en las cuales las otras se apoyan¹⁷. Como vimos en el último apartado del capítulo anterior, Wisnewski, por ejemplo, distingue entre “explicaciones” y las “descripciones”; las descripciones son las proposiciones que muestran aquellas proposiciones bisagra, las cuales son reglas constitutivas del juego de lenguaje ético; mientras que las “explicaciones” son aptas de ser valoradas como verdaderas y dependen de aquellas. Conuerdo con él respecto a su distinción entre *explicación* y *descripción*; creo que en el fondo se trata de una extensión de la distinción entre *decir* y *mostrar*. Considero también que la noción de ‘proposiciones bisagra’ en el ámbito de la ética puede ser utilizado siempre que se haga con cuidado, pues dar un valor de verdad a un proposición en ética equivale a darle un grado de estatus en un sistema de proposiciones, pero no necesariamente significa que esa proposición capta lo ético en el sentido wittgensteiniano.

Si tenemos esto en mente y recordamos que Wittgenstein caracterizó la ética como: “la investigación de lo que es valorizado, o, de lo que es verdaderamente importante, o..., del significado de la vida, o de lo que hace la vida valer la pena ser vivida, o de la manera correcta de vivir” (LE, p. 1), podemos cuestionar si Wittgenstein no podría permitir ahora que la ética sea expresada. Los *juegos de lenguaje éticos* son una posibilidad dentro de la gran variedad de las que ofrecen las *Investigaciones Filosóficas*. Recordemos que el parágrafo § 23 nos da una lista, no taxativa, en la cual encontramos varias opciones de juegos: descriptivos, prescriptivos, etc.

A pesar de que podemos observar e imaginar diferentes *juegos de lenguaje éticos*, no hay ningún pasaje en las *Investigaciones* que

¹⁷ Cf. DALL’AGNOL, 2016.

demuestre que Wittgenstein abandona su postura respecto a la ética. Considero que ella continúa siendo inefable, que se puede *mostrar* por el ejemplo, y que la experiencia ética difiere de la experiencia cognitiva. Aquí se podría responder con dos contraargumentos: el primero diría que, ante la posibilidad de expresión de la multiplicidad de *juegos de lenguaje*, alguien podría acertar en algún momento y expresar “el sentido de la vida”. La respuesta a este argumento es otro, esta vez contra el relativismo: existe un punto fijo y común a todos los seres humanos, su *forma de vida*. Se puede trazar un común denominador: para todos ellos el “sentido de la vida” es una experiencia inefable y, como comparten la misma *forma de vida*, sus limitaciones son las mismas. Desarrollaré ampliamente este punto al final de este apartado.

El segundo contraargumento se puede construir a partir de mi respuesta al primero: el ámbito de lo ético implica la aceptación de que hay cosas que se conocen, otras que no, y que hay diferentes modos de conocimiento. Esto debo concederlo; sin embargo, eso no destruye verdaderamente mi ataque al relativismo ético a partir de Wittgenstein. Se puede encontrar la existencia de varios modos de conocer en las *Investigaciones*, v. gr.:

“La gramática de la palabra «saber» está evidentemente emparentada de cerca con la gramática de las palabras «poder», «ser capaz». Pero también emparentada de cerca con la de la palabra «entender». ('Dominar' una técnica). IF, § 150),

Puedo, por ejemplo, saber cuántos metros tiene el Mont Blanc (IF, § 78) es diferente a conocer cuál es la regla que se debe aplicar en algún lance de un *juego de lenguaje*. Puedo aceptar un relativismo respecto a las diferentes experiencias del ser humano (permitidas por su *forma de vida*), pues unas pueden ser cognitivas, otras éticas y otras de otros tipos. Nuestra capacidad para expresarlas puede ser limitada en algunos casos (como es el caso de la ética, según mi criterio); y nuestra capacidad de expresión de las que sí podemos expresar puede cambiar de cultura a cultura, o de grupo a grupo.

Nada de lo escrito en el último párrafo va en contra de la lectura de la *forma de vida* como una extensión del “yo” transcendental del *Tractatus*, ni en contra de mis argumentos contra el relativismo ético, defendido a partir de las *Investigaciones Filosóficas*. Por esta razón considero correcta la propuesta de Putnam y de Williams, expuestas *supra*, de leer el concepto de *forma de vida* como una continuación del

yo transcendental del *Tractatus*: nuestro lenguaje limita nuestro mundo. Mi cultura condiciona mi visión del mundo, pero el límite verdadero lo impone mi *forma de vida* que, así como me permitirá conocer (y entender) otras culturas, limitará mi cognición a ciertos ámbitos y me imposibilita el conocimiento de otros. Y todo esto expresado en el plural de la primera persona: ¡nuestra forma de vida y nuestra cultura limita mis posibilidades y mis capacidades de cognición!

Otro límite interno que nos presenta el lenguaje, y considero que es una de las grandes contribuciones de las *Investigaciones Filosóficas*, es la imposibilidad de mezclar reglas de diferentes tipos de *juegos de lenguaje*. A partir del párrafo § 23, Wittgenstein hace una lista (no taxativa), en la que podemos observar los diferentes tipos de prácticas lingüísticas existentes: "...Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes; Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas; fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo); Relatar un suceso...". Wittgenstein también nos llama la atención al respecto de que después de un análisis *gramatical*, podemos observar cómo están siendo usadas las palabras. De esta manera una expresión que *prima facie* parece ser una descripción, está en realidad siendo usada como una orden. Por ejemplo, cuando entra alguien en la sala, digo "La puerta está abierta", claramente estoy haciendo una aseveración, pero también puede ser que esté manifestando mi deseo de que "La puerta este cerrada" o quizá esté manifestando una orden. Como mis acciones son parte del *juego de lenguaje*, se puede incluir dentro de mi evaluación de significación los actos ilocutivos y entender que al decir "La puerta está abierta", no estoy participando de un *juego de lenguaje descriptivo* (solamente), sino de uno *normativo*, pues, en realidad estoy emitiendo una orden. Claro que esto dependerá de la entonación, así como de los participantes del *juego de lenguaje*.

Pero también se debe tener cuidado con no mezclar reglas de un *juego* con reglas de otro *juego*. Por ejemplo, comete un error quien al conversar sobre Sherlock Holmes, lo hace creyendo que habla de una persona existente (juego de lenguaje descriptivo), con quien sabe que se trata de un personaje creado por Sir Arthur Conan Doyle (juego de lenguaje ficcional). Y esta es la parte importante de la exposición wittgensteiniana: el lenguaje me permite hablar sobre seres imaginarios, sobre entidades metafísicas, sobre esencias, etc. El problema existe cuando encaro un *juego de lenguaje ficcional* como si fuera una

descripción fiel a la realidad; o sea, como si fuera un *juego de lenguaje descriptivo*. Tratar la proposición “Un unicornio azul ayer se me perdió”, de la misma manera que trato la proposición: “Los metales se oxidan al contacto con el aire” me lleva a cometer graves errores.

La primera afirmación, en el *Tractatus* no podría ser dicha; en las *Investigaciones* puede, pero como “no todo vale”, tengo limitaciones; una de ellas consiste en mezclar reglas de *juegos de lenguaje* de diferentes tipos. La segunda proposición podía ser dicha en el *Tractatus* y también a partir de las *Investigaciones*, pero se debe también respetar ciertas reglas de la gramática del *juego* en el cual está siendo usada. Por ejemplo, si se usa en un libro de química, es claro que se trata de una descripción de un estado físico; pero si se usa en un *juego de lenguaje* en el que deseo describir un mundo diferente al actual, entonces debo describir situaciones que no acontecen en nuestro mundo. De ahí que al decir: “En ese nuevo mundo el metal se oxida al contacto con el aire”, se podría responder: “Estáis equivocado, eso ya sucede en nuestro mundo”.

En filosofía, la importancia de no mezclar reglas de *juegos de lenguaje* se presenta cuando utilizo ciertos términos y los trato de fijar a significados perpetuos. Por ejemplo, si intento describir las características metafísicas de la realidad y olvido que estoy usando términos de un lenguaje limitado, estaría mezclando las reglas de *juegos de lenguaje*. También si trato objetos ficcionales como si fueran reales y cuando en ética trato *juegos de lenguaje normativos* como si fueran *juegos de lenguaje descriptivos*. La *falacia naturalista*, leída bajo esta óptica, resume el error de quien intenta fundamentar la ética normativa en hechos: a los hechos me refiero usando *juegos de lenguaje descriptivos*, y a las normas éticas usando *juegos de lenguaje prescriptivos*. Estamos frente al recurrente problema de inferir un *deber* de un *ser*. La ética no sólo se ocupa de cuestiones normativas, aunque estas son la mayoría y las más importantes cuestiones con las que lidia; y su parte descriptiva, aunque es minoritaria, tampoco deja de ser protagonista.

Mi lectura de las *Investigaciones Filosóficas* considera que el párrafo § 77 contiene una advertencia de la imposibilidad de mezclar *juegos de lenguaje normativos* con *juegos de lenguaje descriptivos*. Definir cualquier palabra es un intento de dar una descripción del significado de la palabra. El carácter normativo de esa práctica puede pasarnos desapercibido, pero está implícito en ella. Al definir un término cualquiera, en realidad, estamos buscando un común denominador de los *parecidos de familia* de los *juegos de lenguaje*, en

los cuales la palabra es usada. La normatividad radica, primero, en que estamos en el nivel *gramatical* refiriéndonos a *juegos* en los que la palabra ha sido usada. Pero también estamos expresando una regla gramatical que, en el futuro, puede servir como patrón de corrección para nuevos casos de uso. El parágrafo § 77 nos dice que al intentar definir términos éticos, tendremos la extraña sensación de no captar en su totalidad lo que queremos aprehender. Tornar nítido aquello que es difuso. El problema es que los términos éticos son normativos *per se*: definir lo *bueno* parece tener implícito que debo realizar aquello que me diga el *definiens*, pues el *definiendum* es en sí algo valorizado positivamente. Pero si intento definir los términos éticos, no puedo hacer más que recurrir a otras referencias, las cuales imposibilitan que capte con “nitidez” lo que significa *bueno*.

Creo que el problema se da al mezclar tipos de *juegos de lenguaje*: definir es un tipo de *juego de lenguaje* que es descriptivo, y los términos éticos se caracterizan por ser normativos. Como contraargumento puede citarse la existencia de varios términos que son normativos y definibles. El problema no está en definir el término; el problema es poder captar en su definición el sentido ético del término (ético en el sentido wittgensteiniano). Si recordamos la *Conferencia sobre ética*, vemos que el problema consiste en intentar captar un valor absoluto, pues toda vez que intentamos hacerlo recurrimos a símiles, lo que significa que acabamos definiendo valores absolutos como si fueran relativos: debemos recurrir a hechos, en última instancia, para elaborar nuestro símil.

Entonces, ¿qué sucede con la ética? Ella podría existir, pues los términos que se utilicen para elaborar una teoría ética y/o normas éticas pueden ser definidos según el uso que se haga de los ellos. Por ejemplo, puedo definir *bueno* como “actuar según el principio utilitarista de procurar el mayor bienestar para la mayor cantidad de personas”. El problema está, y esto fue lo que Moore percibió, en fundamentar que ese principio ético refleja el valor absoluto: o sea, qué debe ser hecho, o cómo se debe vivir. Hacer esto sin mezclar tipos de *juegos de lenguaje* es imposible, pues al fundamentar la escogencia de un principio ético sobre otro, a la hora de definir aquello que es *bueno*, se partirá de *juegos de lenguaje* descriptivos para llegar a *juegos de lenguaje* prescriptivos.

Esto muestra el cuidado que se debe tener al hablar de proposiciones “bisagra”, en el sentido de la ética tal como la entendía

Wittgenstein. Si estas proposiciones “bisagra” existieran, contextualizarían el valor de verdad de ciertas proposiciones; y ante un buen examen, nos pecataríamos de que estamos frente a valores relativos, de acuerdo a la *Conferencia sobre ética*; o sea, no estaríamos expresando los valores absolutos competentes a la ética.

Hasta aquí he sostenido es un argumento contra el relativismo a partir del concepto de *forma de vida* leído transcendentemente. Nuestra *forma de vida* como un límite del conocimiento será el punto fijo, a partir del cual se podría atacar la idea del relativismo. ¿Qué significa esto exactamente? Significa que cuando el misionero se encuentra con otra cultura y necesita comunicarse con ella, debe intentar dar razones, pero en un momento dado tendrá que recurrir a la persuasión y, posteriormente, tendrá que desistir. Pero toda posibilidad de comunicación, toda posibilidad de comprensión, toda posibilidad de interpretación existe en cuanto compartimos la misma *forma de vida*. Podemos persuadir, mientras la *forma de vida* de nuestro interlocutor le permita “entender” los elementos de nuestra persuasión. Persuadir a un animal es diferente, pues nunca sabremos si él hace lo que le pedimos porque lo persuadimos o porque se lo mandamos.

Contra el relativismo ético, ¿será el mismo argumento? Como lo expresé anteriormente, para mí, Wittgenstein continúa siendo un no-cognitivist. O sea, el ataque al relativismo que estamos haciendo, empleando los pasajes de *Sobre la certeza*, *Zettel* y de las *Investigaciones Filosóficas*, es contra un relativismo en general. No obstante, considero que contra cualquier voluntad de expresar juicios de valores éticos, Wittgenstein defenderá que ellos son inexpresables. Como él mismo dijo en las conversaciones con Rush Rhees: “La razón’ no siempre significa la misma cosa; y en ética debemos continuar asumiendo que las razones deben ser de un tipo diferente de como ellas son vistas”¹⁸. Podemos interpretar esa afirmación con la siguiente, hecha por Wittgenstein y anotada por Moore, en las *Philosophical Occasions*:

“Razones, él dijo, en estética, son ‘de la naturaleza de la descripciones más profundas’, e.g., usted puede hacer que una persona vea lo que Brahms estaba buscando al mostrarle muchas piezas de Brahms, o comparándolo a un autor contemporáneo; y todo lo que la estética hace es ‘llamar su atención a una cosa’, ‘colocar las cosas

¹⁸ RHEES, 1965, p. 25.

lado a lado'. Él dijo que si, al dar 'razones' de este tipo, usted hace que la otra persona 'vea lo que usted ve' pero 'si aún no le atrae', eso es 'un fin' de la discusión; y es lo que él, Wittgenstein, tenía 'en el fondo de su mente' era 'la idea de que discusiones en estética eran como discusiones en una corte de derecho', donde usted intenta 'limpiar las circunstancias' de la acción que está siendo tratada, esperando que al final lo que usted diga le 'atraiga al juez'. Y él dijo que el mismo tipo de 'razones' eran dadas, no solamente en ética, pero también en Filosofía."¹⁹

En otras palabras, en ética no justificamos de la misma manera que justificamos en otros ámbitos del conocimiento; damos razones *mostrando* por qué actuamos de cierta de manera y no construimos un argumento bien formado proposicionalmente. Salvador Rubio Marco en el artículo titulado: "*Aspectos, razones y juicios en la comprensión estética: una aproximación wittgensteiniana*"²⁰, hace una exposición según la línea del párrafo transcrito de las *Philosophical Occassions*, pero él utiliza la famosa figura del pato-conejo²¹ para contar una anécdota: en una visita al museo del Prado, al cual había ido inúmeras veces, va con un amigo que le llama la atención sobre un aspecto de la pintura *La familia de Carlos IV* de Goya; pintura que ya había visto muchísimas veces. A los ojos de Rubio, ese aspecto que él desconocía y que le fue señalado por su amigo le acrecentó el valor estético a la obra. La comparación con la figura pato-conejo es simple: es como mostrarle a alguien el conejo cuando ve solamente el pato, o al contrario. Mostrarle un aspecto nuevo dela obra, para que la persona la valore de manera diferente. Puede ser que el aspecto mostrado no cambie en nada la valoración que haga nuestro interlocutor de la obra en cuestión, pero

¹⁹WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Occasions (1912-1951)*. (Org: James Carl Klagge, and Alfred Nordmann). Indianapolis: Hackett, 1993a, p.106.

²⁰ RUBIO MARCO, Salvador "Aspectos, razones y juicios en la comprensión estética: una aproximación wittgensteiniana", In: MARRADES, Julián (Ed.) *Wittgenstein: arte y filosofía*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2013, pp. 155 et seq.

²¹ WITTGENSTEIN, 2008, p. 157.

es lo máximo que podemos hacer para dar “razones” de por qué consideramos como “correcta” nuestra valoración.

Aplicando el ejemplo de estética de Rubio, y usando el pasaje de las *Philosophical Occassions*, podemos usar, *mutatis mutandis*, la idea de *mostrar* ciertos aspectos de un acto para *justificar* su escogencia por encima de otro, en el sentido ético. En otras palabras, dar las razones últimas de por qué se actuó de tal manera, o de por qué se defendió tal postura nos hará violentar las reglas de la gramática de los *juegos de lenguaje éticos*, los cuales sí pueden existir, pero no pueden ser tratados como los *juegos de lenguaje descriptivos*, por ejemplo, los de las ciencias naturales. Las limitaciones de los *juegos de lenguaje éticos* quedan claras al leer el pasaje transcrito de las *Philosophical Occassions*, y todo el espíritu de la obra wittgensteiniana. La apertura de las condiciones de significación de las *Investigaciones Filosóficas* permite hablar sobre ética, pero la apertura no es tal como para poder decir que Wittgenstein se tornó un cognitivista. Las razones dadas no son lo suficientemente fuertes para otorgar valor de verdad a los juicios éticos. Como Wittgenstein escribió, se habla en primera persona, lo que no implica un subjetivismo, se intenta mostrar las “razones” de la valoración ética, con la esperanza de que el otro ser, con mi misma *forma de vida*, sepa y pueda observar los aspectos que yo observé.

En resumen, de la apertura de las condiciones de significación dada en las *Investigaciones Filosóficas*, con respecto al *Tractatus Logico-Philosophicus*, no se sigue ni el subjetivismo, ni el escepticismo, ni el relativismo ético. La *forma de vida* humana, como un límite transcendental de los *juegos de vida*, es el punto fijo, objetivo y común a los seres humanos, a partir del cual podemos interpretar los diferentes *juegos de lenguaje éticos*. Intenté mostrar también que uno de los límites ofrecidos por los juegos de lenguaje es respecto a las reglas de la gramática que los regulan, y que mezclar la regla de la gramática de un *juego de lenguaje* con otro es un error. En otras palabras, al límite impuesto a los *juegos de lenguaje* desde nuestra *forma de vida*, se le suman los límites propios de los *juegos de lenguaje* en sí; entre ellos, no tratar los *juegos de lenguaje éticos* como se tratan los *juegos de lenguaje descriptivos* de las ciencias naturales.

A pesar de esta interpretación de las *Investigaciones Filosóficas*, no se sigue de la lectura de varias obras de la segunda etapa, que Wittgenstein se haya tornado un cognitivista; por el contrario, existen varios ejemplos que apuntan a un Wittgenstein que fue un no-cognitivista respecto a la ética durante toda su vida. Lo máximo que podemos hacer es *mostrar* ciertos aspectos como razones por las cuales

escogimos actuar de cierta manera, o por las cuales justificamos una acción sobre otra. Pero la justificación proposicional de las conductas en el sentido ético, a partir de la filosofía wittgensteiniana, no se sigue.

Conclusión

Este estudio consistió en encontrar el lugar de la ética en los dos principales libros de Ludwig Wittgenstein: el *Tractatus Logico-Philosophicus* y las *Investigaciones Filosóficas*. Partiendo de la hipótesis que de la apertura de las condiciones de significación que fueron introducidas en el segundo libro, no se sigue un relativismo ético y, por el contrario, Wittgenstein continúa siendo un no-cognitivista respecto a la ética.

Para demostrar que la hipótesis es verdadera, dividí el trabajo en cuatro capítulos. En el primero, expuse las principales líneas del *Tractatus Logico-Philosophicus*, utilizando el espacio lógico como hilo conductor. La finalidad de utilizar el espacio lógico como hilo conductor es facilitar la ubicación de la ética, en relación con ese espacio lógico y así, posteriormente, observar si el espacio lógico mudó en las *Investigaciones Filosóficas*, para de nuevo, cuestionar lo que eso implica para la ética.

El espacio lógico es el lugar de las proposiciones con sentido. Las proposiciones son figuras que representan el mundo. Una proposición tiene sentido si los nombres están por lo objetos del mundo, representados como ellos aparecen en el mundo. Si la proposición es compleja, su valor de verdad es una función de los valores de verdad de las proposiciones simples. El valor de verdad de una proposición simple es determinado al compararla con la realidad.

Hay dos casos límites en el espacio lógico: las tautologías y las contradicciones. Las primeras son siempre verdaderas y las segundas son siempre falsas. Ambas son sinsentidos, pues no dicen nada de la realidad. Afuera del espacio lógico y de los casos límite, encontramos a los contrasentidos. Los contrasentidos son aquellos casos en los cuales se va contra las condiciones de sentido propias de las proposiciones que ocupan un lugar en el espacio lógico.

Todo aquello que ocupa un lugar en el espacio lógico puede ser dicho. Existen ciertas cosas que no es posible decir, pero se puede *mostrar*. Tratar de *decir* lo que solamente se puede *mostrar* nos lleva a cometer contrasentidos. Todos los aforismos del *Tractatus Logico-Philosophicus*, junto con cualquier tentativa de hacer filosofía especulativa, son contrasentidos.

Dentro de ese marco, la ética también se vuelve un contrasentido. Ella puede ser *mostrada* pero no *dicha*. Que la ética, para Wittgenstein, sea inefable, no significa que él no le diera importancia. Utilizando la *Conferencia sobre ética* de 1929, las cartas a Engelmann, a Von Ficker, y los pasajes de Malcolm, concluimos que el tema principal del *Tractatus Logico-Philosophicus* es la ética.

Aunque ella sea inefable, encontramos en el libro y en la *Conferencia sobre ética* algunos pasajes que nos permiten caracterizar lo que la ética es para Wittgenstein. Influenciado por Moore, él dirá que la ética es “una investigación sobre lo *bueno*”. Sin embargo, se debe tener en consideración que la moralidad para Wittgenstein es un fenómeno más amplio, abarcador de experiencias que van más allá de la simple cognición y que podemos lograr mediante el conocimiento proposicional.

Leemos, en algunos pasajes del *Tractatus Logico-Philosophicus*, la explicación de Wittgenstein acerca de la existencia de lo Superior no preocupado por lo que sucede en el mundo y, además, perteneciente a lo místico, así como la ética pertenece a lo místico. ¿Cómo es una experiencia ética mística? Primero, el percatarse de que el significado de la vida no pertenece al mundo, y segundo, que cuando experimentamos el significado de la vida o “lo que hace la vida valer la pena ser vivida”, no lo podemos expresar. La experiencia *sub specie aeternitatis* es el percatarse que el mundo es limitado, y que su valor es transcendental. En otras palabras, la experiencia ética es mística, y consiste en hallarle el sentido a la vida y percatarse que ese sentido de la vida se encuentra fuera del mundo.

Las *Investigaciones Filosóficas* fueron publicadas en 1953 y dan pie a lo que fue conocido como el giro pragmático. El espacio lógico deja de ser aquel lugar rígido que solamente las proposiciones con sentido pueden ocupar. Ahora son las reglas de la *gramática* las que determinan las posibilidades de significación del lenguaje. Esas reglas son flexibles, y el lenguaje sucede en el *uso* que se haga no solo de las palabras, sino también de las acciones de los participantes de un *juego de lenguaje*.

En el segundo capítulo expuse los conceptos principales de las *Investigaciones Filosóficas* para explicar en qué consistió esa mudanza en las condiciones de significación. *Juegos de lenguaje, parecidos de familia, seguir reglas de la gramática y forma de vida*, fueron los que consideré como los principales conceptos de esa obra. Los *juegos de lenguaje* son las prácticas mediante las cuales los seres humanos se comunican; los *parecidos de familia* son las semejanzas entre los

diferentes *juegos de lenguaje*, y con este concepto Wittgenstein huyó de la rigidez de la forma general de la proposición, la cual había presentado en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Gramática son las reglas que regulan los usos de los *juegos de lenguaje*; y finalmente, en las *observaciones sobre seguir reglas*, Wittgenstein teoriza sobre la importancia de saber cuándo “se sigue una regla” en oposición a simplemente “aplicarla una regla”.

En ese segundo capítulo pregunté sobre el espacio lógico; espacio mismo que ya no existe. Ahora existen infinitas posibilidades de comunicación, y la gramática regula los *juegos de lenguaje*, que cambian con el tiempo, nacen e inclusive mueren. ¿Significa esto que la apertura de condiciones de sentido hecha en las *Investigaciones Filosóficas* permite ahora hablar sobre ética? Utilizando las conversaciones con Rush Rhees, respondí, al final del segundo capítulo, que sí es posible que existan *juegos de lenguaje éticos*, lo cual no significa que ellos expresen lo ético en el sentido wittgensteiniano.

¿Nos lleva esa respuesta a la posibilidad de inferir un relativismo ético, a partir de las *Investigaciones Filosóficas*? En el tercer capítulo di respuesta a esta pregunta. Primero, expuse los diferentes tipos de discurso ético a partir de Frankena: el descriptivo, el normativo y el metaético. El afán fue poner de relieve que no encontramos en Wittgenstein un discurso ético normativo, y que a pesar de no emplear tal nomenclatura, podríamos decir que todas las aseveraciones sobre ética hechas por él pueden ser ubicadas en el ámbito de la metaética.

También caractericé tres tipos diferentes de relativismos, a partir de Hospers, que pueden ser encontrados en los diferentes discursos éticos: el relativismo descriptivo, cultural o sociológico, que manifiesta la existencia de diferentes culturas cuyos valores éticos son diferentes. El relativismo ético parte de la afirmación del relativismo cultural, pero se posiciona éticamente, y manifiesta que es correcto que así sea; finalmente, el relativismo metaético parte de la afirmación del relativista cultural, el cual aunque no se manifiesta en el sentido ético, lo hace en el sentido metodológico al afirmar la inexistencia de un método o fórmula para determinar cuál cultura o cual juicio de valor es superior o “más correcto” que otro.

Lo que he llamado relativismo metaético es lo que comúnmente se llama relativismo ético. No obstante, considero que la diferenciación hecha por Hospers arroja una luz sobre diferencias

filosóficas importantes. Teniendo esto en mente, en el segundo apartado del tercer capítulo he abordado las posturas de cinco autores: dos de ellos defendiendo un tipo de relativismo a partir de Wittgenstein y tres de ellos atacándolo. El primer autor fue Simon Blackburn, quién en un artículo respondió a Mc Dowell, argumentando a favor de un relativismo descriptivo y defendiendo, en otros pasajes, un relativismo metaético muy relacionado con el subjetivismo: “Mi juego, mi regla”. Rorty hace lo mismo en un texto dedicado a Heidegger y a Wittgenstein, en el cual argumenta que Wittgenstein pasó de una rigurosidad en el *Tractatus* a una apertura pragmática. Para Rorty, Heidegger hubiera criticado al primer Wittgenstein en su búsqueda por condiciones *a priori* y universales, pero hubiera aplaudido la apertura de las *Investigaciones Filosóficas*, que nos acercan más al “suelo” de lo concreto. Sin embargo, en varios pasajes, Rorty parece argumentar que la apertura de las condiciones de sentido de las *Investigaciones Filosóficas* es total, haciendo posible la defensa de un relativismo absoluto.

Argumenté en el capítulo tercero, mi discrepancia con la exposición de Rorty y de Putnam, pues creo que ambos exageran respecto a la apertura efectuada por Wittgenstein en su segunda etapa. Pasan por alto la existencia de las reglas de la *gramática*, también olvidan que los *juegos de lenguaje* son una institución, o sea, una construcción social. Ignoran, además, la lectura del concepto de *forma de vida* como un límite transcendental de la expresión del conocimiento, y por ende, un punto fijo en el que podemos apoyarlas valoraciones que hagamos sobre los diferentes tipos de *juegos de lenguaje*.

También expuse las lecturas de Hilary Putnam y Bernard Williams, con las cuales concuerdo, ya que leen el concepto de *forma de vida* como una extensión del *yo* transcendental, del *Tractatus*, a un *nosotros* transcendental. Ambos coinciden en llamar la atención hacia el hecho de que Wittgenstein atacó el solipsismo en su primera etapa. El concepto de *forma de vida* sirve para atacar lo que Putnam llamó “solipsismo metodológico” y Williams “solipsismo agregado”, o sea, una especie de “solipsismo” grupal, que sería una manifestación de un tipo de relativismo dentro del cual la realidad es lo que cada quien piensa o cree que es.

En el capítulo tercero, expuse la propuesta de Wisniewski, quien sostiene que en ambas etapas de Wittgenstein, podemos inferir una ética (a la que él llama clarificativa), en la cual se implica que los argumentos ofrecidos en temas éticos buscan *mostrar* un punto, más que elaborar un argumento. Distinguiendo entre explicación y descripción, Wisniewski alega que lo que la ética puede hacer es ‘aclarar’ mediante la

descripción de reglas constitutivas. En otras palabras, si partimos de la idea de “proposiciones bisagra”(aquellas sobre las cuales se apoyan otras proposiciones para ser verdaderas), describir esas proposiciones bisagra es lo máximo que se podrá hacer en ética. A partir de la confusión dada entre descripciones y explicaciones, Wisnewski ataca el relativismo. Él primero llama la atención a que se trata de una confusión metaética y, posteriormente, argumenta que no es posible vivir mediante el relativismo, pues al momento de “explicar” la decisión de alguna conducta, nos toparíamos con que tocaremos un suelo firme, que es la regla constitutiva, sobre la cual estoy basando mis valoraciones. Esta regla simplemente la puedo describir, pero no puedo explicarla o justificarla, y el relativista no podría hacer esto nunca. El error más *grosso* que comete Wisnewski está en que reduce los juicios éticos a fenómenos perceptuales, pues ante los mismos hechos, nuestras percepciones pueden ser diferentes, y para él, este no sería el caso.

En el capítulo conclusivo de este trabajo, demostré que a partir de las dos etapas de Wittgenstein, no se sigue un subjetivismo, ni un escepticismo, ni un relativismo. Primero caractericé la noción de sujeto, presente en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, como un sujeto transcendental volitivo que hace representaciones del mundo, que se encuentra en el límite del mundo y cuya voluntad no muda el mundo, pero sí puede mudar su límite. Posteriormente, expuse el ataque que Wittgenstein hace contra el solipsismo, al argumentar que este está en lo correcto en lo que intenta decir, solo que no puede ser dicho, y sino solo puede ser mostrado. El solipsista diría que *su* realidad es la única realidad, mientras Wittgenstein diría que es así como el sujeto la percibe, por medio del lenguaje.

Si caracterizamos el subjetivismo ético como la manifestación de un estado de ánimo respecto a cierto hecho, podemos definirlo como la tesis según la cual, un hombre afirma ser justa o correcta cierta acción porque él la aprueba. Utilizando la *Conferencia sobre ética*, atacué esta posición argumentando que para Wittgenstein aquello que es bueno o malo no es un estado mental subjetivo. El Wittgenstein del *Tractatus* diría que lo superior está fuera del mundo y que la experiencia *sub specie aeternitatis* es una experiencia dada entre el sujeto y el mundo. Percibir el mundo es: percibir el mundo como un todo limitado, percibir el sujeto como un límite del mundo y percibir que lo superior se encuentra fuera de él.

A partir de las *Investigaciones Filosóficas* es más difícil defender el subjetivismo ético, porque la caracterización de los *juegos de lenguaje* como una institución colectiva -que permite a los seres humanos comunicarse entre sí- y el argumento contra el lenguaje privado, cierran la posibilidad de reducir los juicios éticos a un juicio subjetivo. Cuando somos niños, aprendemos el lenguaje como una práctica social que nos permite comunicarnos. El lenguaje es interiorizado. Pensar en que un ser humano haga evaluaciones éticas dentro de su fuero interno sin participar de una colectividad no se sigue de las *Investigaciones Filosóficas*.

Posteriormente expuse la noción de escepticismo pirrónico y la definición de Sexto Empírico, como la habilidad del *suspendere el juicio* en ciertas circunstancias, para alcanzar la tranquilidad. Propuse que se puede ver las dos obras de Wittgenstein que trato en este estudio: el *Tractatus* y las *Investigaciones*, como una perspectiva de pirronismo, al buscar la tranquilidad censurando el tratamiento de ciertos temas metafísicos. Sin embargo, a todas luces, Wittgenstein no puede ser caracterizado como un escéptico, y menos como un escéptico ético. Definí el escepticismo ético como la postura que argumenta que no tenemos cómo determinar el referente de términos éticos. Considero que en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein sitúa a la moralidad, a la ética, dentro de lo místico. Ella existe, el problema es que el lenguaje no nos permite aprehenderla. Dentro del mismo espíritu, a partir de las *Investigaciones Filosóficas*, podemos localizar *juegos de lenguaje éticos*, pero considero que estos no consiguen expresar lo ético en el sentido wittgensteiniano; no porque no se sepa a qué se refieren estos términos, pues lo hemos aprendido dentro de ciertos *juegos de lenguaje*, sino porque la ética en sí es mucho más compleja de lo que el lenguaje permite expresar.

Finalmente, en el apartado conclusivo de esta tesis, demostré que la hipótesis de mi estudio es verdadera: a partir de las *Investigaciones Filosóficas* no se sigue un relativismo ético (que yo he llamado relativismo metaético, a partir de Hoppers) y que Wittgenstein continúa siendo un no-cognitivista metaético. Definí el relativismo (meta)ético como aquella vertiente que parte del relativismo descriptivo y que defiende la inexistencia de un método para determinar cuál de los diferentes tipos de juicios éticos es el mejor, el “más correcto” o el más justo.

Expuse cómo Wittgenstein aceptó un relativismo descriptivo a partir de los libros *Sobre la Certeza* y *Zettel*. Pero llamé la atención sobre que el relativismo trabajado por Wittgenstein tiene un énfasis en

visiones de mundo conceptuales diferentes, no necesariamente valoraciones éticas. Aun aceptando que Wittgenstein no trabaja el relativismo ético directamente, podemos inferir que pueden existir *juegos de lenguaje éticos*. Como él nos advierte en el párrafo § 77 de las *Investigaciones Filosóficas*, los términos éticos aprendemos a usarlos en diferentes *juegos de lenguaje*. De esto no se sigue el relativismo ético.

Varios son los argumentos que pueden presentarse en contra del relativismo ético a partir de las *Investigaciones Filosóficas*. El primero es que los *juegos de lenguaje éticos* están sometidos a sus propias reglas gramaticales. En otras palabras, los conceptos que se utilicen para expresar la ética se rigen por ciertas reglas, igual que cualquier otro *juego de lenguaje*. Esto implica que ellos no pueden ser usados de cualquier manera.

Pero el argumento de peso que presenté contra el relativismo ético es el concepto de *forma de vida*. Leído como un límite transcendental de la expresión del conocimiento, la *forma de vida humana* hace alusión a un *nosotros* transcendental, como extensión del *yo* transcendental del *Tractatus Logico-Philosophicus*. A partir del aforismo 2.1 que nos dice que “Nosotros nos hacemos figuras del mundo”, considero que se puede construir esa línea conductora desde el primer libro hasta la *forma de vida* presentada en las *Investigaciones Filosóficas*: “...Ordenar, preguntar, relatar, charlar, pertenecen a nuestra historia natural...”. Así como el sujeto del *Tractatus* es transcendental y es un límite volitivo de la expresión lingüística, la *forma de vida humana* es un sujeto colectivo que permite la construcción de diversos *juegos de lenguaje* para que podamos comunicarnos y podamos transmitir conocimiento.

Si el relativismo ético dice que no existe un método para determinar cuál de los juicios éticos está correcto, está equivocado, pues el punto fijo objetivo desde el cual puedo valorar los juicios éticos que se expresan mediante los *juegos de lenguaje éticos* es nuestra *forma de vida* como común denominador. Así como participamos de *juegos de lenguaje éticos*, también hacemos valoraciones éticas, y nuestra forma de vida nos permite controlar y juzgar unas sobre otras.

Pero de lo anterior no se puede deducir, como se ha hecho, que Wittgenstein se torna un cognitivista. Considero que a partir del pasaje que he transcrito de las *Philosophical Occasions* de varios

pasajes de las conversaciones con Rush Rhees, podemos concluir que para Wittgenstein la ética continuó siendo inefable durante toda su vida. Las razones en ética y en estética dejan de existir en determinado momento. La distinción entre *decir* y *mostrar* presente en el *Tractatus*, en cierto sentido prevalece, pues en un determinado momento, solamente podremos mostrar porque elegimos actuar de cierta manera, o porque apoyamos discursivamente ciertas acciones. Proposicionalmente, no podemos hacer nada más que intentar dar ciertas razones, pero en determinado punto nos quedamos sin razones y tenemos que *apuntar*, *mostrar*, ciertos aspectos, ante los cuales nuestro interlocutor puede concordar, puede discordar, o simplemente, puede no inmutarse.

El repudio que Wittgenstein mostraba hacia las teorizaciones éticas nace de su postura no-cognitivist. Considero que la importancia de entender ese punto de vista radica en lo enfático que se mostró el filósofo austriaco al referirse sobre sistemas éticos, a teorías éticas diciendo: “no dice nada”. ¿Sirve esto a la filosofía? Sí, y mucho. Entender que tal vez no sea mediante la construcción de sistemas éticos que podamos enseñar o mostrar valoraciones éticas, creo que es un cuestionamiento importante que cualquier filósofo dedicado a la ética debe hacer, aunque sea en su ámbito interno.

Bibliografía

AHMED, Arif (Ed.). *Wittgenstein's Philosophical Investigations: A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ANSCOMBE, G.E.M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. New York: Harper& Row Publishers, 1959.

APEL, Karl-Otto. *Wittgenstein y Heidegger la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica*. (Trad. Bernabé Navarro). México: Dianoia, Anuario de Filosofía, 1967.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. (Trad. Valentín García Yebra). Madrid, Gredos, 2012.

AYER, A. J. *Language, Truth, and Logic*. London: Gollancz, 1946.

_____. *Wittgenstein*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

BAKER, G.P.; HACKER, P.M.S. *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Bristol: Basil Blackwell, 1980.

BERNHARD, Thomas. *El sobrino de Wittgenstein: una Amistad*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1982.

BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Editorial Nación, 1967.

BLACK, Max. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1970.

BLACKBURN, Simon. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

_____. "Reply: rule-following and moral realism"
In: HOLZTMAN, Steven; LEICH, Christopher (Ed.) *Wittgenstein: to follow a rule*. Boston: Routledge, 2005.

BOGEN, James. *Wittgenstein's Philosophy of language. Some aspects of its Development*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

BOUVERESSE, Jacques. *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

La force de la Règle: Wittgenstein et la l'invention de la nécessité. Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.

Herméneutique et linguistique: Wittgenstein et la philosophie du langage. France: Editions de l'éclat, 1991.

BOUWSMA, O.K. *Wittgenstein: últimas conversaciones 1949-1951*. (Trad. Miguel Ángel Quintana Paz). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.

BLOOR, David. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Londres: The MacMillan Press, 1983.

_____. *Wittgenstein, rules and institutions*. Londres, Nova York: Routledge Group, 2002.

BRAND, Gerd. *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*. (Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Madrid: Alianza Editorial, 1991.

BUCHHOLZ, Kai. *Compreender Wittgenstein*. (Trad. Vilmar Schneider). São Paulo: Editora vozes, 2008.

BUNGE, Mario. *Ética y ciencia*. Buenos Aires: Editorial Siglo XX, 1976.

CAVELL, Stanley. *The claim of reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

CHAUVIRÉ, Christiane. *Wittgenstein*. (Trad. Maria Luiza X. De A Borges). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

CHILD, William. *Wittgenstein*. (Trad. Roberto Hofmeister Pich). Porto Alegre: Penso, 2013.

COOK, John W. *Wittgenstein, empirism and language*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

COPI, Irving; BEARD, Robert W. (Ed.) *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. New York: The Macmillan Company, 1966.

CRARY, Alice e READ, Rupert (Ed.) *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2013.

DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Edição. Florianópolis: Unisinos, 1995.

_____. "Sobre a conexão entre regras e ações: uma análise do §198 das IF de Wittgenstein". IN: DI NAPOLI, Ricardo B. et al. (Org) *Ética & Justiça*, CNPq, 2003.

_____. "As observações de Wittgenstein sobre seguir regras e a tese da indeterminação do direito", In: DUTRA, Delamar José Volpato. *Habermas em discussão: anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC*. Florianópolis: NEFIPO, 2005.

_____. (Org.) *Wittgenstein no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2008.

_____. *Seguir Regras: uma introdução às Investigações Filosóficas*. Pelotas: Editorial da UPel, 2011.

_____; FATTURI, Arturo; SATTLER, Janyne (Org.) *Wittgenstein: em retrospectiva*. Pelotas: Editorial da UPel, 2012.

_____. *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo*. (Trad. Jonathan Elizondo). Valencia: Publicaciones Universat de València, 2016.

DARWALL, Stephen et al. Metaética. *Algumas tendências*. (Org. Darlei Dall'agnol. Trad. Janyne Sattler). Florianópolis: Editora UFSC, 2013.

DIAMOND, Malcolm L. "Hudson's Wittgenstein and Moral Belief". In: *Religious Studies*, Vol. 15, No. 1, pp.107-118. Mar., 1979.

DUFFY, Bruce. *A guerra de Wittgenstein*. (Trad. Domingos Demasi). Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

EUCLIDES. *Elementos de Geometria*. (Trad. Frederico Commandino). São Paulo: Edições Cultura, 1944.

EDMONDS, David; EIDINOW, John. *Wittgenstein's Poker*. New York: Harper Collins, 2001.

_____. *O atizador de Wittgenstein: a história de uma discussão de dez minutos entre dois grandes filósofos*. (Trad. Pedro Jorgensen Jr.) Rio de Janeiro: Difel, 2003.

EMPÍRICO, Sexto. *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

ELIZONDO OROZCO, Jonathan. *Wittgenstein y la [In]determinación del Derecho: la previsibilidad de la aplicación normativa a partir de las observaciones sobre seguir las reglas*. Tesis para optar por el grado de Magister en Filosofía del Derecho. Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil, 2008.

_____. *Wittgenstein y la Axiología General*. Tesis para optar por el grado de Licenciado en Derecho. Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica, 2010.

ENGELMANN, Mauro Luis. *Wittgenstein Philosophical Development: phenomenology, grammar, method, and the anthropological view*. London: Palgrave Macmillan, 2013

ELLIOT, Carl (Ed.) *Slow cure and Bad Philosophers: essays on Wittgenstein, Medicine and Bioethics*. London: Duke University Press, 2001.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña). Madrid: Ediciones Orbis S.A., 1980

FREGE, Gottlob. "Sense and reference". In: *The Philosophical Review*, Volume 57, # 3, pp. 209-203 Mayo, 1948.

_____. "Thoughts". In: *Logical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1977.

FOGELIN, Robert J. *Wittgenstein*. London & New York: Routledge, 1976.

FRANKENA, William K. *Ethics*. New Jersey: Prentice Hall, 1973.

FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores?* México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

GARCÍA SÚAREZ, Alfonso. *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid: Editorial Tecnos, 1976.

GARVER, Newton. *This complicated form of life: essays on Wittgenstein*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1994.

GEBAUER, Gunter. *O pensamento antropológico de Wittgenstein*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2013.

GELLNER, Ernest. *Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GETTIER, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge?", In: *Analysis*, 23: pp. 121-123, 1963.

GIBBARD, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

GLOCK, Hans-Johann. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell Philosopher Dictionaries, 1996.

_____. *Dicionário Wittgenstein*. (Trad. Helena Martins). Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1998

GRAYLING, A.C. *Wittgenstein*. New York: Oxford University Press, 1988.

HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: questões*. (Trad. Norberto de Abreu e Silva Neto). São Paulo: Editora USP, 1990.

HEATON, John M. *Wittgenstein y el psicoanálisis*. (Trad. Gabriela Ubaldini). Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

_____. *Wittgenstein para principiantes*. (Trad. Daniela Rodriguez Gesualdi). Buenos Aires: Era Nascente, 2002.

_____. *The Talking Cure: Wittgenstein's Therapeutic Method for Psychotherapy*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

HAACK, Susan. *Philosophy of Logics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HACKER, Peter M.S. *Insight and Illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HINTIKKA, Merrill B.; HINTIKKA, Jaakko. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. (Trad. Enid Abreu) São Paulo: Papirus Editora, 1994.

HOSPERS, John. *La conducta humana*. (Trad. Julio Cerón). Madrid: Editorial Tecnos, 1964.

HUDSON, W.D. *Filosofía Moral Contemporánea*. (Trad. José Hierro S. Pescador). Madrid: Alianza Universidad, 1974.

HUME, David. *Tratado de la Razón Humana*. (Trad. Vicente Viqueira). Albacete: Servicio de Publicaciones, 2001

HUTTO, Daniel D. *Wittgenstein and the end of Philosophy: Neither Theory nor Therapy*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

JANIK, Allan S.; TOULMIN, S.E. *A Viena de Wittgenstein*. (Trad. Álvaro Cabral) Rio de Janeiro: Campus, 1991.

JANIK, Allan S.; VEIGL, Hans. *Wittgenstein in Viena: a biographical excursion Through the City and its History*. Wien: Springer-Verlag, 1998.

JARAMILLO, Juan Manuel et al. *Wittgenstein: discusiones sobre el lenguaje*. Manizales: Fondo Editorial, 1991.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. (Trad. Manuel G. Morente). Madrid: Librería General de Victoriano Suarez, 1928.

KENNY, Anthony. *Wittgenstein*. Middlesex: Penguin books, 1973.

KIRKHAM, Richard L. *Theories of truth: a critical introduction*. Massachusetts: MIT Press, 2001.

KOETHE, John. *The Continuity of Wittgenstein's Thought*. New York: c University Press, 1996.

KRIPKE, Saul A. *Wittgenstein: On rules and private language*. Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

LIVET, Pierre. *As normas. Análise da noção, estudo de textos: Wittgenstein, Leibniz, Kelsen, Aristóteles*. (Trad. Fábio dos Santos Creder Lopes). Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

LÓPEZ, Pilar. *Introducción a Wittgenstein: sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

MACKIE, John. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin, 1977.

MALCOLM, Norman; VON WRIGHT, G.H. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

MARGUTTI, Paulo Roberto. *A iniciação do silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MARQUES, Antonio. *O interior: a linguagem e mente em Wittgenstein*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2012.

MARRADES, Julián (Ed.) *Wittgenstein: arte y filosofía*. Madrid: Plaza y Valdes Editores, 2013.

MASLOW, Alexander. *A study in Wittgenstein's Tractatus*. California: University of California Press, 1961.

MCDOWELL, John. "Non-cognitivism an rule-following" In: HOLZTMAN, Steven; LEICH, Christopher (Ed.) *Wittgenstein: to follow a rule*. Boston: Routledge, 2005, pp. 141 et seq.

MCGINN, Marie. *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London: Routledge, 1997.

MCGUINNESS, Brian. *Wittgenstein: A life. Young Ludwig 1889-1921*. California: University of California Press, 1988.

MILLER, Alexander. *An introduction to Contemporary Metaethics*. Oxford: Blackwell, 2003.

MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein: The duty of a genius*. London: Penguin books, 1990.

_____. *How to Read: Wittgenstein*. New York: Norton & Co, 2005.

MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: University Press, 1993.

MORENO, Arley R. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem*. São Paulo: Editora Moderna, 2000.

_____. *Wittgenstein: apontamentos sobre uma epistemologia do uso*. Salvador: Editora Quarteto, 2013.

MORTARI, Cesar Augusto; DUTRA, Luis Henrique de Araújo (Orgs.) *A concepção semântica da verdade. Textos clássicos de Tarski.* (Trad. Celso Braida). São Paulo: Editora UNESP, 2007.

MOYAL-SHARROCK, Danièle; BRENNER, William H. *Readings of Wittgenstein On Certainty.* Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005.

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas.* Madrid: Revista de occidente, 1958.

PIERCE, C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* (Ed. C. Hartshorne and P. Weiss: Vols. i–vi; A. Burks: vols. vii and viii). Cambridge, MA: Belknap Press, 1931-58.

PITKIN, Hanna Fenichel. *Wittgenstein and justice.* Berkeley: University of California Press, 1993.

PLATÓN, *República.* (Trad. Antonio Camarero). Buenos Aires: Eudeba, 1963.

PEARS, David. *Ludwig Wittgenstein.* New York: The Viking Press, 1969.

PLEASANTS, Nigel. “Wittgenstein, ethics and basic moral certainty”. In *Inquiry.* Volume 51, #3, pp. 241- 267, 2008.

PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History.* New York: Cambridge University Press, 1981.

RACHELS, James; RACHELS, Stuart. *The Elements of Moral Philosophy.* New York: McGraw-Hill, 2012.

RAILTON, Peter. “Moral realism”. In: *Philosophical Review* 95, pp. 163-207, 1986.

RECK, Erich H. *From Frege to Wittgenstein: perspectives on early analytic philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

REGUERA, Isidoro. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: EDAF, 2002.

RHEES, Rush. "Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics". In: *The Philosophical Review*, 74 (1):17-26. 1965.

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and other philosophical papers*. Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 1991.

RUSSELL, Bertrand. *Misticismo y lógica*. Barcelona: EDHASA, 2001.

SATTLER, Janyne. *Non-sens et estoïcisme dans le Tractatus Logico-Philosophicus*. Tese para optar pelo grau de Doutora em Filosofia. Université du Québec à Montréal, Canada. 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2016.

SCHMITZ, François. *Wittgenstein*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2004.

SCHULTE, Joachim. *Wittgenstein: an introduction*. (Trans. William H. Brenner and John F. Holley). New York: Suny Press, 1987

SCRUTON, Roger A *filosofia de Wittgenstein*. Em *Introdução à Filosofia Moderna*, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

SMITH, Michael A. *The moral problem*. Oxford: Blackwell, 1994.

SMITH, Plínio. Wittgenstein e o Pirronismo: Sobre a Natureza da Filosofia. In: *Analytica*, V.1, p.153-186, 1993.

SZEKERES, Peter. *A course in modern mathematical physics: Groups, Hilbert spaces and Differential Geometrical*. New York: Cambridge University Press, 2004.

SILVA, João Carlos Salles Pires da. *O cético e o enxadrista: Significação e experiência em Wittgenstein*. Salvador: Quarteto editora, 2012.

SLUGA, Hans; STERN, David G. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SPICA, Marciano Adilio *As relações entre ética e ciência no Tractatus de Wittgenstein*. Tesis para optar por el grado de Magister en Filosofía del Derecho. Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. 2005.

STENIUS, Erik. *Wittgenstein's Tractatus: a Critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

STERN, David G. *Wittgenstein on mind and language*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

STONE, Martin: "Focalizando o Direito: O que a interpretação jurídica não é". In: MARMOR, Andrei. *Direito e Interpretação: ensaios de filosofia do direito*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

STRATHERN, Paul. *Wittgenstein em 90 minutos*. (Trad. Maria Helena). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

STROLL, Avrum. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. New York: Oxford University Press, 1994.

SZEKERES, Peter. *A course in modern mathematical physics: Groups, Hilbert spaces and Differential Geometry*. New York: Cambridge University Press, 2004.

TEGHRARIAN, Souren. *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Bristol: Thoemmes Press, 1994.

THORTON, Tim. *Wittgenstein: sobre linguagem e pensamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TOLSTOI, León. *El evangelio abreviado*. Traducción e introducción de Iván García Sala. Asturias: KRK Ediciones, 2006.

TOMASINI, Alejandro. *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*. México: Edere, 2002.

VEIGL, Hans. *Wittgenstein in Cambridge: eine Spurensuche in Sachen Lebenform*. Wien: Holzhausen Verlag, 2004.

WAISMANN, Friedrich. *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle [1929-32]* Shorthand notes recorded by Waismann. Ed. B.F. Guinness. Oxford: Blackwell, 1979.

_____. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

WILLIAMS, Meredith. *Wittgenstein, Mind and Meaning: toward a social conception of mind*. London: Routledge, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. "Some Remarks on Logical Form". In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary IX, pp. 162-171, 1929.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. (Versión bilingüe alemán-inglés con traducción inglesa de F. P. Ramsey y K. Ogden e introducción de Bertrand Russell). 2ª edición. London: Routledge & Kegan Paul, 1933.

_____. *Philosophical Investigations*. (Trad. G. E. M. Anscombe), Oxford: Basil Blackwell, 1953.

_____. *Remarks on the foundations of Mathematics (1937-44)*. (Edited by G. H. von Wright, Rush Rhees, G. E. M. Anscombe, translated by G. E. M. Anscombe), Oxford: Basil Blackwell, 1956.

_____. *The Blue and Brown Books [1933-35]*. Cambridge: Blackwell, 1958.

_____. "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", in G.E. Moore, *Philosophical Papers*. London: Allen and Unwin, 1959.

_____. *Notebooks 1914-1916*. (edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe with an English Translation by G. E. M.

Anscombe, Index prepared by E. D. Klemke). Oxford: Basil Blackwell, 1961a.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. (Translated by D. F. Pears & B. F. McGuinness), London: Routledge & Kegan Paul, 1961b.

_____. *The Blue and Brown Books [1933-35]*. New York: Harper Perennial, 1965a.

_____. "Wittgenstein's Lecture on Ethics", in: *The Philosophical Review*, 74, pp. 3-12. 1965b.

_____. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief (1938-46)*. (Org: C. Barrett) Oxford: Blackwell, 1966.

_____. *Zettel (1945-48)*. (Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, translated by G. E. M. Anscombe), Oxford: Basil Blackwell, 1967.

_____. *O Livro Azul*. (Trad. Jorge Mendes) Rio de Janeiro: Edições 70, 1968a.

_____. *O Livro Castanho*. (Trad. Jorge Marques) Rio de Janeiro: Edições 70, 1968b.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. (Ed. Português; Trad. José Arthur Gianotti). São Paulo: ED. USP, 1968c.

_____. *Philosophische Grammatik*. (Editada por Rush Rhees), Oxford: Basil Blackwell, 1969.

_____. *Philosophical remarks (1929-30)*. (Edición bilingüe alemán-inglés de Rush Rhees). Oxford: Basil Blackwell, 1970.

_____. *Sobre La Certidumbre*. Editorial Tiempo Nuevo: Caracas, 1972.

_____. *Philosophical Grammar*. (Org: Rush Rhees; Trad. Anthony Kenny). California: University of California Press, 1974.

_____. *On Certainty*. (Org. G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright; Trad. G.E.M. Ascombe y Denis Paul) Oxford: Blackwell Publishing, 1975s.

_____. *Philosophical remarks (1929-30)*. (Trad. Raymond Hargreaves and Roger White). Oxford: Basil Blackwell, 1975b.

_____. *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1976a.

_____. “Cause and effect: Intuitive Awareness”. (Org. Rush Rhees, trad: Peter Winch), en: *Philosophia* 6, pp. 392-445, 1976b.

_____. *Culture and value*. (Ed: G.H. von Wright; Trad. Peter Winch). Oxford: Basil Blackwell, 1977a.

_____. *Remarks on Colour (1951)*. (Org: G. E. M. Anscombe; trad. Linda L. McAlister and Margarete Schättle) Oxford: Basil Blackwell, 1977b.

_____. *Remarks on the Philosophy of Psychology (1945-47)*. (Org: G. E. M. Anscombe and G.H. von Wright; trad: G. E. M. Anscombe). Oxford: Basil Blackwell, 1980.

_____. *Zettel*. (Trad. Ana Berhan de Costa) Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. *Diario Filosófico (1914-1916)*. (Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Barcelona: Editorial Ariel, 1982a.

_____. *Last Writings on the Philosophy of Psychology (1948-49). Vol. I* (Org: G.H. von Wright and H. Nyman; trad: C.G. Luckhart and M.A.E. Aue). Oxford: Basil Blackwell, 1982b.

_____. *Culture and value*. (Trad. Peter Winch). Chicago: The University of Chicago Press, 1992a.

_____. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer (1967)* (Introducción y traducción de Javier Sádaba; Edición y notas de José Luis Velázquez). Madrid: Editorial Tecnos, 1992b.

_____. *Last Writings on the Philosophy of Psychology (1949-51). Vol. II* (Org: G.H. von Wright and H. Nyman; trad: C.G. Luckhart and M.A.E. Aue). Oxford: Basil Blackwell, 1992c.

_____. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa (1938-46)*. (Introd. Isidoro Reguera). Barcelona: Editorial Paidós, 1992d.

_____. *Philosophical Occasions (1912-1951)*. (Org: James Carl Klagge, and Alfred Nordmann). Indianapolis: Hackett, 1993a.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Ed. Bilíngüe alemão-português; Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos). São Paulo: ED. USP, 1993b.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Trad. Luis M. Valdés Villanueva; 3ra edición). Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

_____. *Investigaciones Filosóficas*. (Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines). Barcelona: Editorial Crítica, 2008.

_____. *Investigações Filosóficas*. (Trad. Marcos G. Montagnoli; Revisão e apresentação Emmanuel Carneiro Leão). Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. *Werkausgabe* in 8 Bänden, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984.

WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. New York: Cambridge University Press, 1991.

WISNEWSKI, J. Jeremy. *Wittgenstein and Ethical Inquiry*. London: Continuum International Publishing Group, 2007.

WRIGHT, Crispin. *Truth and Objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.